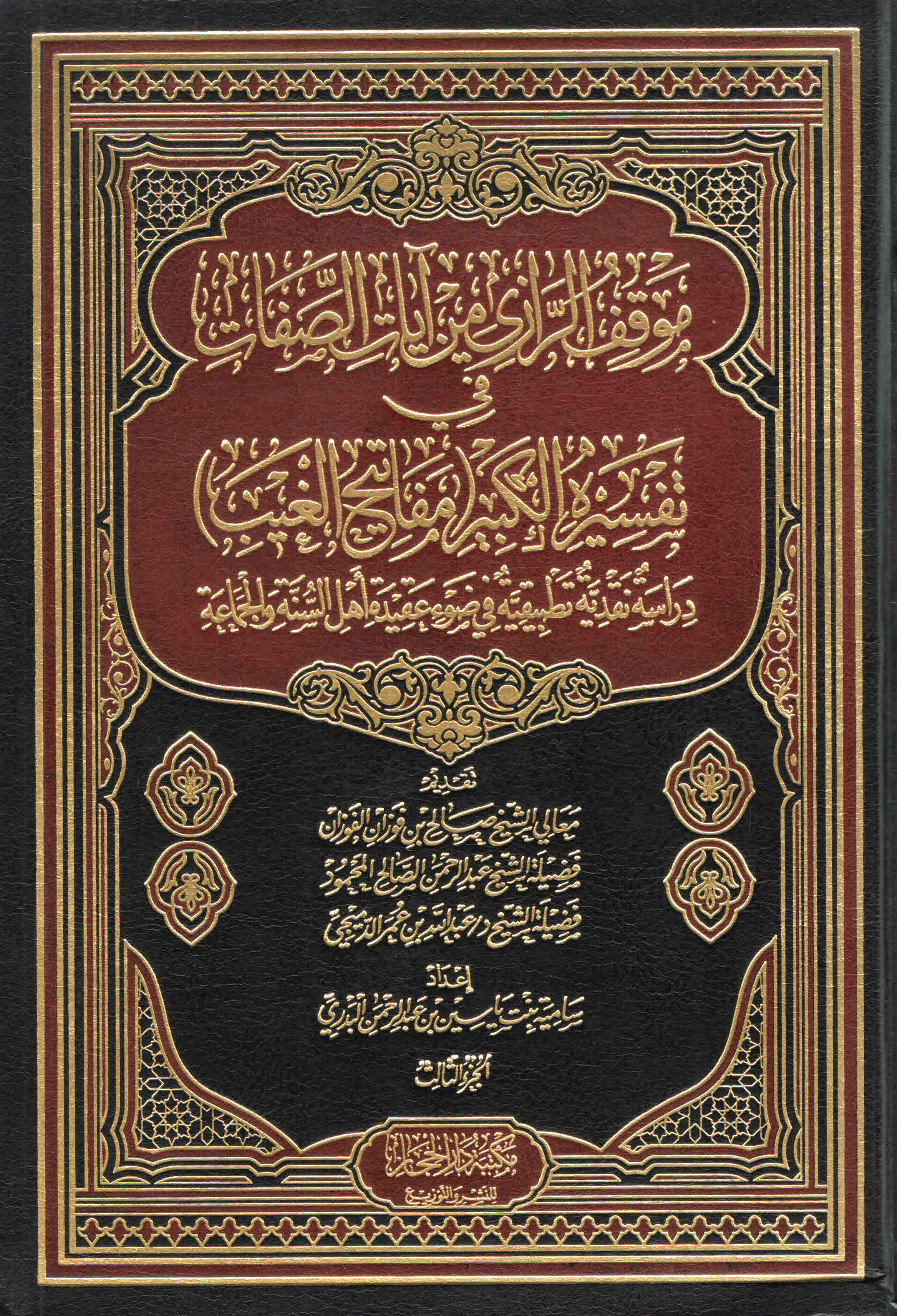
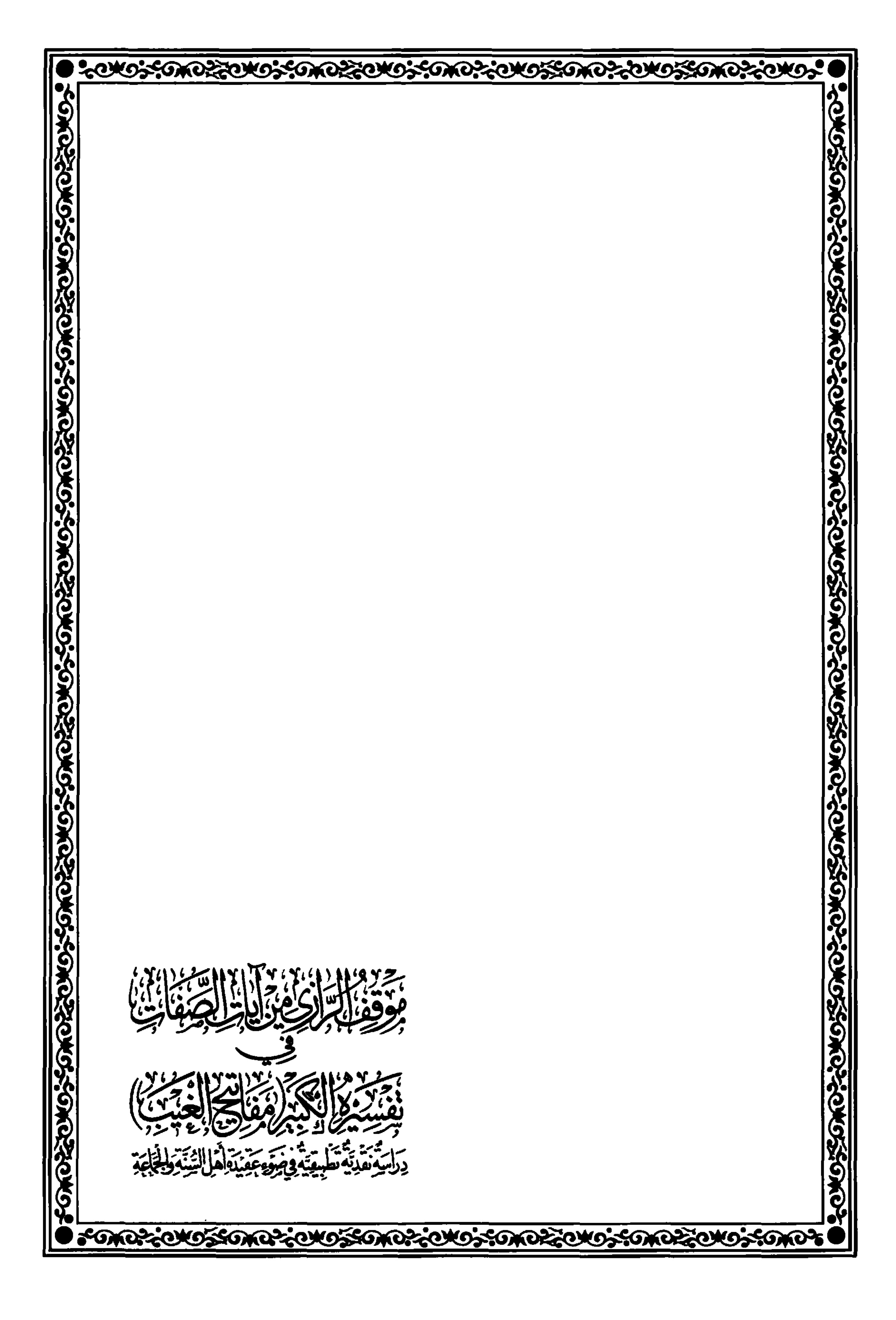

موقف الرازي من آيات الصفات
في
تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب)
دراسة نقدية تطبيقية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة
تقديم
معالي الشيخ صالح بن فوزان الفوزان
فضيلة الشيخ عبد الرحمن بن صالح المحمود
فضيلة الشيخ د. عبد الله بن عمر الدميجي
إعداد
سامية بنت ياسين بن عبد الرحمن البدري
الجزء الثالث
مكتبة دار الحجاز
للنشر والتوزيع


موقف الرازي من آيات الصفات
في
تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب)
دراسة نقدية تطبيقية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة



عنوان المصنف: موقف الرازي من آيات الصفات في تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب)

إعـــــداد: سامية بنت ياسين بن عبد الرحمن البدري

رقم الإيـداع: ٢٥٢٢٢ / ٢٠١٤

الترقيم الدولي: ٩-٨٠-٥٢٣٢-٩٧٧-٩٧٨

الطبعة الأولى

١٤٣٥هـ



الإدارة والمبيعات جوال ٠٠٩٦٦٥٦٧٣٣٣٤١٧ - ٠٠٢٠١١١٦٨٩٩١٠٠ - ٠٠٢٠١٠٦٩٠٥٧٥٧٣

الإسكندرية - ١٧٥ش طيبة سبورتنج بجوار مسجد الصديق هاتف: ٠٣/٥٤٦١٥٨٣ - جوال: ٠١١١٦٨٣٣٥٥١

القاهرة - ٦ش الدرسة متفرع من ش البطل - خلف الجامع الأزهر الشريف - هاتف: ٠٢/٢٥١٠٧٤٧٢

جوال: ٠١١١٦٨٣٣٥٥٠ - فاكس: ٠٠٢/٠٢٢٦٦٣٣٦٧٨

البريد الالكتروني: dar_alhijaz@hotmail.com

موقف الرازي من آيات الصفات

في

تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب)

دراسة نقدية تطبيقية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

تقديم

معالي الشيخ صالح بن فوزان الفوزان

فضيلة الشيخ عبد الرحمن الصالح المحمود

فضيلة الشيخ د/ عبد الله بن عمر الرميحي

إعداد

سامية بنت ياسين بن عبد الرحمن البدري

الجزء الثالث

مكتبة دار الحجاز

للنشر والتوزيع

المبحث الأول
صفة السمع

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى صفة السمع وورودها في القرآن والسنة.

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفة السمع.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

المطلب الأول
معنى صفة السمع وورودها في الكتاب والسنة

السمع في اللغة: إيناس الشيء بالأذن من الناس وكل ذي أذن، يقول: سمعت الشيء سمعا[١]، والسمع: حس الأذن، ومنه قوله تعالى: ﴿أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧]، والسمع أيضًا المصدر، والاسماع: القبول والعمل بما يسمع؛ لأن من لم يقبل ولم يعمل فهو بمنزلة من لم يسمع، وتسمّع: أصغى، وتأتي سمع بمعنى أجاب، ومنه قوله: سمع الله لمن حمده: أي أجاب حمده وتقبله، لأن غرض السائل الإجابة والقبول، ومنه سمع القاضي البينة أي قبلها ومنه: جوف الليل أسمع: أي أوفق لاستماع الدعاء فيه، وأولى بالاستجابة، والظاهر من كلام العرب أن السميع بمعنى السامع[٢].

و(فعل السمع يراد به أربعة معان: سمع إدراك ومتعلقه الأصوات، وسمع فهم وعقل ومتعلقه المعاني، وسمع إجابة، وإعطاء ما سئل، وسمع قبول وانقياد)[٣].

هذا عن معنى المعاني اللغوية للسمع، ويتفق معنى السمع في اللغة مع معنى السمع اللائق بالله تعالى بأنه سمع إدراك ومتعلقه الأصوات، فالله سبحانه يسمع

---

(١) معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٣/ ١٠٢). مادة (سمع).

(٢) ينظر: اشتقاق أسماء الله: الزجاجي، ص ٥٧ - ٦٧؛ وأسماء الله: للزجاج، ص٤٢؛ والنهاية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير، (٢/ ٤٠١)، والمصباح المنير: للفيومي (١/ ٣٠٩)، مادة (سمع).

(٣) ينظر: بدائع الفوائد: لابن القيم، (مج١، ج٢، ص٣٠٠-٣٠١).

السر والنجوى، سواء عنده الجهر والخفوت والنطق والسكوت، كما أنه سبحانه يقبل قول حامده ويجيب دعاء من يدعوه(١).

وسمع الله تعالى له معنيان:

المعنى الأول: خاص بمعنى أجاب، ومنه قوله تعالى عن إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ [إبراهيم: ٣٩] أي: مجيب الدعاء. وليعلم أن أهل السنة والجماعة يثبتون السمع لله تعالى حقيقة ويثبتون مقتضاه ولازمه وهو الإجابة.

المعنى الثاني: عام، بمعنى السامع للصوت، وهو ينقسم إلى عدة أقسام:

الأول: سمع يراد به بيان عموم إدراك سمع الله ﷻ، وأنه ما من صوت إلا والله يسمعه، ومثاله قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ۝١﴾ [المجادلة: ١] فهذا فيه بيان إحاطة سمع الله تعالى بكل مسموع، ولهذا قالت عائشة رضي الله عنها: «الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَسِعَ سَمْعُهُ الأَصْوَاتَ».

(فالله قد استوى في سمعه سر القول وجهره، وسع سمعه الأصوات، فلا تختلف عليه أصوات الخلق، ولا تشتبه عليه، ولا يشغله منها سمع عن سمع، ولا تغلطه المسائل، ولا يبرمه كثرة السائلين)(٢).

الثاني: سمع يراد به الحفظ والإحاطة، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ۝٤٦﴾ [طه: ٤٦].

الثالث: سمع يراد به الوعيد والتهديد، ومنه قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ

---

(١) ينظر: شأن الدعاء: للخطابي، ص٥٩-٦٠.

(٢) طريق الهجرتين: لابن القيم، ص١٤٦.

سِرَّهُمْ وَنَجْوَنَهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [الزخرف: ٨٠] فإن هذا تهديد ووعيد لهم، حيث كانوا يسرون ما لا يرضى من القول، وقوله: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُواْ وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ﴿١٨١﴾﴾ [آل عمران: ١٨١][(١)].

فإثبات مجرد السمع ثابت بلفظ النصوص، أما إثبات الصفة وإثبات لازمها ومقتضاها وهو أن السمع يراد به التهديد أو التأييد كل حسب موضعه فيوضحه السياق إذ أن تحديد المعنى المراد بالسمع في الآيات البينات لابد له من دلائل تدل على المعنى المراد به، (فإن السمع متعلق بالأقوال، والقول خبر وطلب، والمطلوب من سمع الخبر: صدقه، ومن سمع الطلب إيجابة الطالب فلهذا يعبر بالسمع عن التصديق والإجابة، كقول المصلي: سمع الله لمن حمده، أي: أجاب دعاه، ولو أريد السمع المجرد، أو السمع مع نقص المسموع، فهو يسمع لمن حمده، ولمن لم يحمده كما قال تعالى: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عمران: ١٨١]؛ وقال تعالى لموسى وهارون: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]؛ وقال الملك للنبي ﷺ: «إِنَّ الله قَدْ سَمِعَ قَوْلَ قَوْمِكَ لَكَ وَمَا رَدُّوا عَلَيْكَ».

وقد قال الخليل: ﴿إِنَّ رَبِّى لَسَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ﴾ [إبراهيم: ٣٩] فهذا كقوله: سمع الله لمن حمده أي: أجاب دعاه، فإنه يجيب الداعي، كما قال تعالى: ﴿وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾ [سبا: ٥٠].

---

(١) ينظر إلى معاني وأقسام السمع في: شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٢٠٧-٢٠٨؛ و٣٢٣-٣٣٠)؛ وينظر الحق الواضح المبين: لابن سعدي، ص٢٤٥؛ وشرح القصيدة النونية: للهراس، (٢/ ٧٣).

وقال النبي ﷺ: «إِنَّكُمْ لاَ تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلاَ غَائِباً، تَدْعُونَ سَمِيعاً بَصِيراً قَرِيباً»(١)، وقال تعالى في ذم قوم: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِ﴾ [المائدة: ٤٢]، وقال: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ﴾ [المائدة: ٤١] أي: مطيعين لهم يستجيبون لهم، كما قال تعالى: ﴿وَفِيكُمْ سَمَّٰعُونَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٧] أي: مطيعون لهم، ويقال: فلان ما سمع كلام فلان، إذا كان لا يصدقه فيما يخبر به، ولا يطيعه فيما يأمر، ويشير، وهو يسمع كلام فلان إذا كان: يصدقه، ويقبل منه ما يشير به)(٢).

ومما يجدر التنبيه إليه هنا أن السمع من الصفات الاختيارية، التي تقوم بذات الله وبمشيئته وقدرته، كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ۝١﴾ [المجادلة: ١] فالله أخبر أنه يسمع تحاورهما، والتحاور تراجع الكلام بينها وبين الرسول ﷺ، وكما في قوله ﷺ: «...، وَإِذَا قَالَ الإِمَامُ: سَمِعَ الله لِمَنْ حَمِدَهُ، فَقُولُوا: اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَلَكَ الحَمْدُ، يَسْمَعُ الله لَكُمْ»(٣) فجعل سمعه لنا جزاءً وجواباً للحمد، فيكون ذلك بعد الحمد، والسمع يتضمن مع سمع القول قبوله وإجابته(٤).

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [النساء: ١٣٤]، (٧٣٨٦)؛ وفي مواضع أخرى من صحيحه؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء، باب: استحباب خفض الصوت بالذكر، (٢٧٠٤).

(٢) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٨/ ٤٣٤-٤٣٦).

(٣) هذا جزء من حديث طويل، عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، وأوله: «إِذَا صَلَّيْتُمْ فَأَقِيمُوا صُفُوفَكُمْ...» الحديث، أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الصلاة، باب التشهد في الصلاة، (٤٠٤).

(٤) ينظر: الصفات الاختيارية: لابن تيمية، (٢/ ١٦؛ وص٢٨)، ضمن جامع الرسائل؛ والرد على المنطقيين، ص٤٦٥.

إذ أن (سمع الإجابة يقتضي التخصيص بهذا السمع، وهذا ثابت بالكتاب والسنة. وهو تخصيص بمعنى يقوم بذاته ومشيئته وقدرته)[١].

وصفة السمع صفة ثابتة لله تعالى بالكتاب والسنة، وبإجماع سلف الأمة.

ولقد ورد اسمه تعالى (السميع) في أربعة وأربعين موضعا من آيات الذكر الحكيم، منها قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٧] وقوله تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأعراف: ٢٠٠].

كما ورد بلفظ (سميع) مضافا إلى الدعاء في موضعين، قال تعالى: ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُۥ قَالَ رَبِّ هَبْ لِى مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ﴾ [آل عمران: ٣٨]؛ وقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى وَهَبَ لِى عَلَى ٱلْكِبَرِ إِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِنَّ رَبِّى لَسَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ﴾ [إبراهيم: ٣٩].

وورد بلفظ (سَمِعَ) مرتين في آيات الذكر الحكيم، قال تعالى: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا۟ وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ﴿١٨١﴾﴾ [آل عمران: ١٨١]؛ وقوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴿١﴾﴾ [المجادلة: ١].

وورد بلفظ (أَسْمَعُ) مرة واحدة في القرآن الكريم وذلك في قوله: ﴿قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]؛ وورد بلفظ (يَسْمَعُ) في قوله: ﴿وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ﴾ [المجادلة: ١].

---

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٣/ ١٣٣-١٣٤).

وورد بلفظ: (نَسْمَعُ) في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَنٰهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ ۝٨٠﴾ [الزخرف: ٨٠].

وورد بلفظ (مستمعون) قال تعالى: ﴿قَالَ كَلَّا فَاذْهَبَا بِـَٔايَٰتِنَآ إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ١٥].

وورد في السنة النبوية في حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: أنها قالت للنبي ﷺ: «هَلْ أَتَى عَلَيْكَ يَوْمٌ كَانَ أَشَدَّ مِنْ يَوْمِ أُحُدٍ؟ قال: «لَقَدْ لَقِيتُ مِنْ قَوْمَكِ مَا لَقِيتُ، وَكَانَ أَشَدَّ مَا لَقِيتُ مِنْهُمْ يَوْمَ العَقَبَةِ، إِذْ عَرَضْتُ نَفْسِي عَلَى ابْنِ عَبْدِيَالِيلَ بِنْ عَبْدِكُلاَلٍ، فَلَمْ يُجِبْنِي إِلَى مَا أَرَدْتُ، فَانْطَلَقْتُ وَأَنَا مَهْمُومٌ عَلَى وَجْهِي، فَلَمْ أَسْتَفِقْ إِلاّ وَأَنَا بِقَرْنِ الثَّعَالِبِ، فَرَفَعْتُ رَأْسِي، فَإِذَا بِسَحَابَةٍ قَدْ أَظَلَّتْنِي، فَنَظَرْتُ فَإِذَا فِيهَا جِبْرِيلُ، فَنَادَانِي فَقَالَ: إِنَّ اللهَ قَدْ سَمِعَ قَوْلَ قَوْمِكَ لَكَ، وَمَا رَدُّوا عَلَيْكَ، ...»[(١)].

وتقول عائشة رضي الله عنها: «الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَسِعَ سَمْعُهُ الأَصْوَاتَ، فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى عَلَى النَّبِيِّ ﷺ: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١]»[(٢)].

إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث التي تثبت «صفة السمع» لله تعالى.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب: إذا قال أحدكم آمين، (٣٢٣١)؛ وفي أخرى من صحيحه؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب اشتداد غضب الله على من قتله رسول الله ﷺ، (١٧٩٥).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ١٣٤] معلقا.

المطلب الثاني
موقف الرازي من «صفة السمع»

أثبت الرازي «صفة السمع» لله تعالى، وقرر ذلك حينما أجاب على شبهة الفلاسفة لنفي «صفتي السمع والبصر» عن الله تعالى عند قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] يدل على كونه سامعا للمسموعات، مبصرا للمبصرات[١].

ثم ذكر شبهة الفلاسفة الذين ينفون عن الله تعالى السمع والبصر، ولا يجوزون إطلاق السمع والبصر على علمه بالمسموعات والمبصرات، قائلا عنهم: (فإن قيل: يمتنع إجراء هذا اللفظ على ظاهره وذلك لأنه إذا حصل قرع أو قلع انقلب الهواء من بين ذينيك الجسمين انقلابا بعنف فيتموج الهواء بسبب ذلك ويتأدى ذلك التموج إلى سطح الصِّمَاخ[٢] فهذا هو السماع، وأما الإبصار فهو عبارة عن تأثر الحدقة بصورة المرئي، فثبت أن السمع والبصر عبارة عن تأثر الحاسة وذلك على الله محال، فثبت أن إطلاق السمع والبصر على علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات غير جائز.

(والجواب): الدليل على أن السماع مغاير لتأثر الحاسة أنا إذا سمعنا الصوت

(١) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٥٣.

(٢) الصِّمَاخ: هو خرق الأذن النافذ في أصلها إلى الرأس، وقيل الأذن نفسها. ينظر: معجم تهذيب اللغة: للأزهري، (٢/ ٢٠٥٣)؛ ومعجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٣/ ٣٠٩)؛ والصحاح: للجوهري، (١/ ٤٢٦)؛ وتهذيب الأسماء واللغات: للنووي، (٣/ ١٨٠)؛ والمصباح المنير: للفيومي، (١/ ٣٤٧).

علمنا أنه من أي الجوانب جاء فعلمنا أنا أدركنا الصوت حيث وجد ذلك الصوت في نفسه، وهذا يدل على أن إدراك الصوت حالة مغايرة لتأثير الصماخ عن تموج ذلك الهواء. وأما الرؤية فالدليل على أنها حالة مغايرة لتأثر الحدقة، فذلك لأن نقطة الناظر جسم صغير فيستحيل انطباع الصورة العظيمة فيه، فنقول الصورة المنطبعة صغيرة والصورة المرئية في نفس العالم عظيمة، وهذا يدل على أن الرؤية حالة مغايرة لنفس الانطباع، وإذا ثبت هذا فنقول: لا يلزم من امتناع التأثر في حق الله امتناع السمع والبصر في حقه، فإن قالوا: هب أن السمع والبصر حالتان مغايرتان لتأثر الحاسة إلا أن حصولهما مشروط بحصول ذلك التأثر، فلما كان حصول ذلك التأثر في حق الله ممتنعا، فنقول: ظاهر قوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ يدل على كونه سميعا بصيرا فلم [يجز][1] لنا أن [نعدل][2] عن الظاهر إلا إذا قام الدليل على أن الحاسة المسماة بالسمع والبصر مشروطة بحصول التأثر، والتأثر في حق الله تعالى ممتنع، فكان حصول الحاسة المسماة بالسمع والبصر ممتنعا، وأنتم المدعون لهذا الاشتراط فعليكم الدلالة على حصوله، وإنما نحن متمسكون بظاهر اللفظ إلى أن تذكروا ما يوجب العدول عنه)[3].

واتضح من خلال مناقشته لشبهة الفلاسفة أنه أثبت صفة السمع والبصر.

وهو يثبت «صفة السمع» صفة زائدة على «صفة العلم»، ذاكرا قول الأصحاب

(١) في الأصل: [يجر] والصواب ما أثبت ليستقيم المعنى.

(٢) في الأصل: [بعدل] والصواب ما أثبته ليستقيم المعنى.

(٣) التفسير الكبير، مج ١٤، ج ٢٧، ص ١٥٣ - ١٥٤؛ وينظر الأربعين في أصول الدين، (١/ ٢٣٦-٢٣٨).

عند قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٣٧]: (احتج الأصحاب بقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ على أن سمعه تعالى زائد على علمه بالمسموعات، لأن قوله: (عليم) بناء مبالغة فيتناول كونه عالما بجميع المعلومات، فلو كان كونه سميعا عبارة عن علمه بالمسموعات لزم التكرار وأنه غير جائز، فوجب أن يكون صفة كونه تعالى سميعا أمرا زائدا على وصفه بكونه عليما. والله اعلم بالصواب)[1].

ويقول عند قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ۝٤٦﴾ [طه: ٤٦]: (واعلم أن هذه الآية تدل على كونه تعالى سميعا بصيرا صفتان زائدتان على العلم، لأن قوله: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ﴾ [طه: ٤٦] دل على العلم، فقوله: ﴿أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ لو دل على العلم لكان ذلك تكريرا وهو خلاف الأصل)[2].

ويقرر أن السمع أمر مغاير للعلم عند قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الشعراء: ٢٢٠] قائلا: (السميع أي لما تقوله، العليم أي بما تنويه وتعلمه، وهذا يدل على أن كونه سميعا أمر مغاير لعلمه بالمسموعات. وإلا لكان لفظ العليم عديما فائدته)[3].

وقد نسب هذه المغايرة إلى المعتزلة والكرامية[4].

---

(١) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٥٨.

(٢) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص٦١.

(٣) التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٤، ص١٧٣.

(٤) ينظر: المحصل، ص١٧١. والمقصود من المعتزلة هنا معتزلة البصرة، والذي يدل عليه ما يلي:

أ): ما نقله أبو الحسن الأشعري عن الجبائي وهو من رؤوس مدرسة البصرة، من إثباته لصفتي السمع والبصر مغايرتين للعلم، وإن ذهب إليأنها هي عين الذات. =

كما أوضح مخالفة سمع وبصر الله تعالى عن سمع وبصر المخلوقات، إذ الله تعالى متصف بكمال الصفة بخلاف المخلوق. حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا

= ينظر: مقالات الإسلاميين، (١/ ٢٥٥).

ب): ما ذهب إليه القاضي عبدالجبار من إثبات هاتين الصفتين مغايرتين للعلم، ونقل عن الجبائيين ما يفيد ذلك. وذكر أن شيوخ المعتزلةالبصرية يثبتون كونه سميعا بصيرا.

ينظر: المغني في أبواب التوحيد، (مج١، ج٥، ص٢٤١-٢٤٢)؛ وشرح الأصول الخمسة، ص١٦٧-١٦٨؛ والمحيط بالتكليف، ص١٣٥-١٣٨.

ت): ما نسبه ابن تيمية من القول بمغايرة السمع والبصر للعلم إلى طائفة من المعتزلة البصريين، وعلى الأخص قدمائهم، ولكنهم يجعلونسميعا بصيرا لنفسه. ينظر: شرح العقيدة الأصفهانية، ص١٣٥؛ ومجموع الفتاوى، (٥/ ٣٥٥)؛ وشرح حديث النزول، ص١١٩.

أما معتزلة بغداد فإنهم يذهبون إلى القول بأن السمع والبصر بمعنى العلم، وهو قول أبي الحسين النجار. وهذا ما نقله عنهم أبو الحسن الأشعري في الإبانة: ص ١٢١؛ ومقالات الإسلاميين، (١/ ٢٥٥)؛ والبغدادي في الفرق بين الفرق، ص ٣٢٤؛ والشهرستاني في نهاية الإقدام، ص٣٤١؛ والرازي في المحصل، ص١٧١؛ ومجموع الفتاوى، (٥/ ٣٥٥)؛ وشرح حديث النزول، ص١١٩.

ومما يلاحظ هنا أن أبا الحسن الأشعري والرازي قد نقلا عن المعتزلة قولين:

القول الأول: قول معتزلة البصرة بمغايرة السمع والبصر للعلم.

القول الثاني: قول معتزلة بغداد بأن السمع والبصر بمعنى العلم.

وبهذا يعلم صحة ما نسبه الرازي إلى جمهور المعتزلة -البصريين- من مغايرة السمع والبصر للعلم. وأنه لا يعارض كلام أبي الحسن الأشعري.

هذا بخلاف ما ذكره بعض الباحثين من تخطئة الرازي فيما نقله عن المعتزلة وأنه يعارض قول أبي الحسن الأشعري.

ينظر: الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: للزركان، ص٣١٥. وينظر في تحرير هذه المسألة إلى التفتازاني وموقفه من الإلهيات: عبدالله الملا، (٣/ ١١٢٧ - ١١٢٨).

﴿تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٧]: (كأنه يقول تسمع دعاءنا وتضرعنا، وتعلم ما في قلوبنا من الإخلاص، وترك الالتفات إلى أحد سواك، فإن قيل: قوله: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ يفيد الحصر وليس الأمر كذلك فإن غيره قد يكون سميعا. قلنا: إنه سبحانه لكمال هذه الصفة يكون كأنه هو المختص بها دون غيره)(١)، ويقول: (فإن قال قائل: قوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الشورى: ١١] يفيد الحصر، فما معنى هذا الحصر، مع أن العباد أيضًا موصوفون بكونهم سميعين بصيرين؟ فنقول السميع والبصير لفظان مشعران بحصول هاتين الصفتين على سبيل الكمال، والكمال في كل الصفات ليس إلا لله، فهذا هو المراد من هذا الحصر)(٢).

أما عن الدليل الذي يستدل به على ثبوت «صفتي السمع والبصر» لله تعالى(٣) فهو يستدل بالنقل على ثبوتهما فحسب(٤)، ومن هذه الأدلة ما يلي:

قول إبراهيم عليه السلام لأبيه: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي

---

(١) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٥٨.

(٢) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٥٤؛ وينظر لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات: للرازي، ص٢٣٣؛ وأساس التقديس، ص١٥.

(٣) سأورد جميع أدلة الرازي التي استدل بها على ثبوت «صفتي السمع والبصر» في التفسير الكبير، وسأوجه النقد لها في هذا المبحث، لأنني لن أتعرض إلى تفصيل القول فيها في مبحث «صفة البصر»، كي لا يكون هناك تكرار في الكلام؛ كما أنني سأورد أدلة الرازي على ثبوت هاتين الصفتين لله تعالى، موضحة ما ارتضاه، وما أعترض عليه؛ وسبب إيرادي لهذه الأدلة لأنني لم أجد في الدراسات السابقة من جمع أدلة الرازي على ثبوت هاتين الصفتين من كافة مصنفاته، وسأكتفي بالإشارة إلى مواطن اعتراضه على بعض الأدلة.

(٤) ينظر: نهاية العقول، (١/ ٢٥٦)، مخطوط.

عَنكَ شَيْئًا ﴿٤٢﴾﴾ [مريم: ٤٢] وهذا يدل على أن الله تعالى مبصر ورائي للأشياء[١]، وهو يقول عند هذه الآية: (وصف الأوثان بصفات ثلاث كل واحد منها قادحة في الإلهية وبيان ذلك من وجوه:

(أحدها): أن العبادة غاية التعظيم فلا يستحقها إلا من له غاية الإنعام وهو الإله الذي منه أصول النعم وفروعها على ما قررناه في تفسير قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ﴾ [آل عمران: ٥١] وقال: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَـٰكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨] الآية وكما يعلم بالضرورة أنه لا يجوز الاشتغال بشكرها ما لم تكن منعمة وجب أن لا يجوز الاشتغال بعبادتها.

(وثانيها): أنها إذا لم تسمع ولم تبصر ولم تميز من يطيعها عمن يعصيها فأي فائدة في عبادتها، وهذا ينبهك على أن الإله يجب أن يكون عالما بكل المعلومات حتى يكون العبد آمنا من وقوع الغلط للمعبود.

(وثالثها): أن الدعاء مخ العبادة فالوثن إذا لم يسمع دعاء الداعي فأي منفعة في عبادته وإذا كانت لا تبصر بتقرب من يتقرب إليها فأي منفعة في ذلك التقرب.

(ورابعها): أن السامع المبصر الضار النافع أفضل ممن كان عاريا عن كل ذلك، والإنسان موصوف بهذه الصفات فيكون أفضل وأكمل من الوثن فكيف يليق بالأفضل عبادة الأخس.

(وخامسها): إذا كانت لا تنفع ولا تضر فلا يرجى منها منفعة ولا يخاف من ضررها فأي فائدة في عبادتها.

(وسادسها): إذا كانت لا تحفظ أنفسها عن الكسر والإفساد على ما حكى

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج٨، ج١٦، ص١٨٨.

الله تعالى عن إبراهيم ﷺ أنه كسرها وجعلها جذاذا فأي رجاء للغير فيها.

واعلم أنه عاب الوثن من ثلاثة أوجه: (أحدها) لا يسمع، (وثانيها) لا يبصر، (وثالثها) لا يغني عنك شيئا كأنه قال له بل الإلهية ليست إلا لربي فإنه يسمع ويجيب دعوة الداعي ويبصر، كما قال: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦] ويقضي الحوائج ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلۡمُضۡطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [النمل: ٦٢])[١].

ويتضح من كلام الرازي السابق ذكره أنه يستدل بالأدلة النقلية على أن الإنسان الذي يسمع ويبصر أكمل من هذه الأصنام الذي لا تسمع ولا تبصر فلا يصح له عبادتها، وبالتالي تبطل إلهيتها.

ولا تكون الإلهية إلا لله تعالى الذي يسمع ويبصر.

وحينما نتتبع أدلة الرازي في جميع مؤلفاته على ثبوت «صفتي السمع والبصر» نجد أنه يستدل بما يلي:

أولًا: الأدلة النقلية. ولكنه أورد تساؤلا حيث يقول: (إذا سألني سائل: كيف تستشهد بالنقل مع أنك قد قلت في أول الكتاب - أي نهاية العقول - أن التمسك بالنصوص النقلية غير جائز في القطعيات؟ أجيب عليه بقولي: نحن ما ذكرنا ذلك السؤال هناك لاعتقادنا أنه لا يمكن الجواب عنه، بل الجواب عنه إجماع الأمة على جواز التمسك بنصوص الكتاب والسنة في المسائل القطعية. وفي هذا الموضع كلام طويل)[٢].

فهو لم يبين شيئا من هذا الكلام الطويل ولو مختصرا، إذ الموقف يحتاج إلى

---

(١) التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص٢٢٤؛ وينظر: مج٨، ج١٥، ص٩٢-٩٣؛ ومج١٢، ج٢٤، ص١٤٢؛ ومج١٣، ج٢٦، ص١٢.

(٢) نهاية العقول، (١/ ٢٥٦)، مخطوط.

البت في هذه المسألة، ثم إن حتى الإجماع الذي ذكره يستند فيه إلى السمع[١].

وهو كما سبق ذكره لا يوضح وجه الدلالة على ثبوت «صفتي السمع والبصر» من الآيات.

ثانيًا: الأدلة العقلية فحسب. فمنها ما يرتضيه، ومنها ما يستدل به ومن ثم يعترض عليه، فينتقده ويعدل عنه. فجاءت أدلته العقلية كالآتي:

أولًا: استدل بدليل الكمال، وقياس الأولى. وهو يرتضيه، ولا يعترض عليه، حيث يقول: (إن هاتين الصفتين - أي السمع والبصر - صفتا كمال، والله أكمل الموجودات، فلزم من هذا أن يكون موصوفا بأكمل صفات الكمال)[٢].

ثانيًا: الدليل العقلي القائم على أن السميع والبصير أكمل ممن ليس بسميع ولا بصير، ولو لم يوصف بهذين الكمالين لكان الإنسان أكمل منه تعالى[٣]. وهو قد عدل عن هذا الدليل، وانتقده في المحصل بقوله: (ومن الأصحاب[٤] من قال السميع والبصير أكمل ممن ليس بسميع، والواحد منا سميع بصير، فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان الواحد منا أكمل من الله تعالى، وهو محال. وهذا ضعيف: لأن لقائل أن يقول: الماشي أكمل ممن لا يمشي، والحسن الوجه أكمل من القبيح، والواحد منا موصوف به فلو لم يكن الله تعالى موصوفا به

---

(١) سيأتي له مزيد إيضاح، يراجع آخر كلامه في الاعتراض على الدليل العقلي الثالث، والدليل الثالث من أدلته على ثبوت صفتي السمع والبصر لله تعالى.

(٢) المطالب العالية، (مج١، ج٣، ص١١٩-١٢٠؛ وص١٢٢).

(٣) ينظر: الخمسين، ص٣٦٤-٣٦٥؛ ونهاية العقول، (١/ ٢٥٥).

(٤) يقصد بالأصحاب: الغزالي، وينظر إلى كلام الغزالي في: الاقتصاد في الاعتقاد، ص٧٢؛ وإحياء علوم الدين، قواعد العقائد، (١/ ١٨٠-١٨١).

لزم أن يكون الواحد منا أكمل من الله تعالى)[١].

ثالثًا: الدليل العقلي المشهور عند متقدمي المتكلمين، الذي اعتمدوا عليه في إثبات هاتين الصفتين، ألا وهو دليل (أنه تعالى حي، وكل حي فإنه يصح أن يكون موصوفا بالسمع والبصر، وكل من صح أن يكون موصوفا بصفة، وجب أن يكون موصوفا بتلك الصفة أو بضدها، وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى. فثبت أنه لابد وأن يكون الباري تعالى موصوفا بالسمع والبصر، أو بالصمم والعمى، وهذان الوصفان من باب النقائص والآفات. وهي على الله تعالى محال. ولما امتنع كونه تعالى موصوفا بأضداد السمع والبصر وجب كونه تعالى موصوفا بالسمع والبصر وهو المطلوب)[٢].

وقد اعترض الرازي على هذا الدليل وانتقده بقوله: (إن ما ادعوه من أن كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر، يفتح علينا هذا السؤال: أليس كل حي يصح اتصافه بالشهوة والألم واللذة؟ مع أن الله عال لا يصح عليه شيء منها. ثم كيف يذهبون إلى هذا القول وهم يعلمون أن حياة الله مخالفة لحياتنا، فحتى لو صح علينا كأحياء الاتصاف بالسمع والبصر، فهل يمنع هذا من احتمال كون السمع والبصر مشروطين بحصول التأثير في الأذن والعين؟ وبما أن هذا الشرط ممتنع الحصول بالنسبة لله، كان المشروط أيضًا ممتنعا. كما أن كل ما يصح اتصافه بصفة فلا بد أن يوصف بتلك الصفة أو بضدها قول غير مرضي، لأنهم

---

(١) ينظر: ص١٧٢.

(٢) ينظر لهذا الدليل في: رسالة إلى أهل الثغر: لأبي الحسن الأشعري، ص ٦٤؛ واللمع، ص ٢٦؛ والإنصاف: للباقلاني، ص ٣٧؛ والتمهيد، ص ٤٧؛ والإرشاد: للجويني، ص ٧٢ - ٧٣؛ والمواقف: للإيجي، ص ٢٩٢؛ والتبصير في الدين: للإسفراييني، ص٩٩؛ وتبصرة الأدلة: لأبي المعين النسفي، (١/ ١٨٨).

يحتاجون، عند ئذ، إلى القول بأن العمى والصمم وجوديان، وهذا مما لا تسلم به الفلاسفة الذين يقولون: إن تقابل السمع والبصر والصمم والعمى تقابل الملكة والعدم لا تقابل الضدين، وحتى لو قيل إنهما متقابلان تقابل الضدين فليس هذا بدليل قاطع على حصول أحدهما، لأن الضدين قد يرتفعان، أما قولهم: إن الله لا يمكن أن يتصف بالعمى والصمم، لأنهما من صفات النقص، والنقص على الله محال، فدليلهم عليه هو الإجماع، ولكنهم يثبتون الإجماع بظواهر الآيات والأحاديث، فاستدلالهم في الحقيقة سمعي، وإذا كان الأمر هكذا فلنستدل من أول الأمر بالآيات والأحاديث المصرحة بالسمع والبصر، لأنها أقوى في الدلالة وأكثر من الظواهر الدالة على الإجماع)[١]، وهو قد استقى مادة النقد من القاضي عبد الجبار[٢]، والشهرستاني[٣].

ثالثًا: استدل بالإجماع - كما ذكره في آخر كلامه من الدليل الثاني السابق ذكره - الذي مستنده النقل. حيث ذهب إلى أن مستند إثبات الكمال لله تعالى، ونفي النفي عنه، هو الإجماع المستمد من الأدلة الشرعية[٤]. وهو قد استقى هذا المستند من إمام الحرمين، حيث ذكر أن المرضي في هذه القضية الالتجاء إلى السمع. إذ قد أجمعت الأئمة، وكل من آمن بالله تعالى، على تقدس الباري عن الآفات والنقائص[٥].

(١) ينظر: الأربعين، (١/ ٢٣٩-٢٤٠)؛ والمحصل، ص ١٧١؛ والمطالب العالية، (مج١، ج٣، ص١٢٠-١٢٢)؛ ونهاية العقول، (١/ ٢٤٨-٢٥٠)، مخطوط.

(٢) ينظر: المغني، (٧/ ١٣٤).

(٣) ينظر: نهاية الإقدام، ص٢٧٠.

(٤) ينظر: المحصل، ص١٧١-١٧٢؛ والأربعين، (١/ ٢٤٢).

(٥) ينظر: الإرشاد: للجويني، ص٧٤.

مع أن إمام الحرمين قد أحس أن الاستدلال بهذه الطريقة يلزم منه الدور[١].

رابعًا: استدل بالأدلة النقلية والعقلية معا. حيث يقول: (الدلائل السمعية دالة على كونه سميعا بصيرا، والعقل أيضًا يقوي ذلك. لما أن هذين النوعين من الإدراك من صفات الكمال ويجب وصف الله تعالى بكل الكمالات. فوجب علينا إثبات هذه الصفات)[٢].

فمما سبق ذكره من الأدلة اتضح لنا مدى اضطراب الرازي في منهجه، وفي أدلته.

كما نجد أنه قد حمل الاستماع في قوله تعالى: ﴿قَالَ كَلَّا فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ ﴿١٥﴾﴾ [الشعراء: ١٥] على المجاز ذاكرا السبب في ذلك. حيث يقول: (فمن مجاز الكلام: يريد أنا لكما ولعدوكما كالناصر الظهير لكما عليه إذا أحضر واستمع ما يجري بينكما. فأظهركما عليه وأعليكما وأكسر شوكته عنكما.

وإنما جعلنا الاستماع مجازا لأن الاستماع عبارة عن الإصغاء، وذلك على الله تعالى محال)[٣].

بينما ذهب في مؤلف آخر إلى تقرير أن المساواة في بعض الأمور لا يوجب التشبيه[٤]، وسرد أمثلة لذلك، ومنها: (المثال السابع والعشرون: المستمع، قال الله تعالى: ﴿قَالَ كَلَّا فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ ﴿١٥﴾﴾ [الشعراء: ١٥]،

---

(١) ينظر: منهج إمام الحرمين: د/ أحمد آل عبداللطيف، ص٤٣٣.

(٢) معالم أصول الدين: للرازي، ص٥٥.

(٣) التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٤، ص١٢٤.

(٤) ينظر: أساس التقديس، ص٢٣٤.

وقال لموسى عليه السلام: ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ ﴿١٣﴾﴾ [طه: ١٣])[١].

وقد ذكر معاني عدة للسمع، منها:

١) السمع بمعنى سماع القول والكلام[٢].

٢) السمع بمعنى إجابة وقبول الدعاء.

حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ ۖ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ۖ إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ ﴿٣٨﴾﴾ [آل عمران: ٣٨]: (ليس المراد منه أن يسمع صوت الدعاء فذلك معلوم، بل المراد منه أن يجيب دعاءه ولا يخيب رجاءه، وهو كقول المصلين: سمع الله لمن حمده، يريدون: قبل حمد من حمد المؤمنين. وهذا متأكد بما قال تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام في سورة مريم: ﴿وَلَمْ أَكُن بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ [مريم: ٤])[٣].

٣) السمع بمعنى التهديد والزجر والتحذير.

حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ۚ وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٧٦﴾﴾ [المائدة: ٧٦]: (المراد منه التهديد يعني سميع

---

(١) أساس التقديس، ص٢٣٨.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج٣، ج٥، ص٦٥؛ وج٦، ص٧٦؛ وص٨٤؛ وص١٦٦؛ ومج٤ ج٨، ص٢٣، وص٢٦، وص٢٠٦؛ ومج٥، ج٩، ص١١٨؛ ومج٦، ج١٢، ص١٦٨؛ ومج ٨، ج ١٥، ص ١٦٨؛ وج ١٦، ص ١٦٧، وص ١٨٤؛ ومج ٩، ج١٧، ص١٣٠؛ ومج ١٠، ج ٢٠، ص ١٤٧؛ ومج ١١، ج ٢٢، ص ١٤٣؛ ومج ١٢، ج ٢٣، ص ٧٠؛ وج٢٤، ص١٧٣؛ ومج١٣، ج٢٥، ص٣١؛ وص١٥٨؛ وص٢٧١.

(٣) التفسير الكبير، مج٤، ج٨، ص٣٤؛ وينظر مج١٠، ج١٩، ص١٣٩؛ وينظر: لوامع البينات، ص٢٣٣-٢٣٤.

بكفرهم عليم بضمائرهم)[١].

ويقول عند قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ۚ وَلِيُبْلِيَ ٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَآءً حَسَنًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٧﴾﴾ [الأنفال: ١٧]: (سميع لكلامكم عليم بأحوال قلوبكم، وهذا يجري مجرى التحذير والترهيب)[٢].

ويقول عند قوله تعالى: ﴿۞ وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: ٦١]: (نثبتها بذلك على الزجر، لأنه عالم بما يضمره العباد، وسامع لما يقولون)[٣].

ويقول عند قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ يُولِجُ ٱلَّيْلَ فِى ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِى ٱلَّيْلِ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴿٦١﴾﴾ [الحج: ٦١]: (أنه كما يقدر على ما لا يقدر عليه غيره فكذلك يدرك المسموع والمبصر، ولا يجوز المنع عليه، ويكون ذلك كالتحذير من الإقدام على ما لا يجوز في المسموع والمبصر)[٤].

وهو يحمل معنى (قد) في قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: ١] على التوقع، حيث يقول: «قد) معناها التوقع، لأن رسول الله ﷺ والمجادلة كانا يتوقعان أن يسمع الله مجادلتهما وشكواهما، وينزل في ذلك ما يفرج عنهما)[٥].

---

(١) التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص٦٢.

(٢) التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص١٤١.

(٣) التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص١٨٧-١٨٨.

(٤) التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٣، ص٦٠.

(٥) التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص٢٥٠.

المطلب الثالث
نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

وافق الرازي أهل السنة والجماعة في إثباته لـ «صفتي السمع والبصر»، وأنهما صفتان زائدتان ومغايرتان عن «صفة العلم». وفي هذا يقول ابن تيمية: (إثبات كونه سميعا بصيرا، وأنه ليس هو مجرد العلم بالمسموعات والمرئيات هو قول أهل الإثبات قاطبة من أهل السنة والجماعة من السلف والأئمة، وأهل الحديث، والفقه، والتصوف، والمتكلمين من الصفاتية)[١].

كما وافق أهل السنة والجماعة في مخالفة سمع الله تعالى وبصره لسمع المخلوقات وبصرها، (فالله تعالى ذو السمع الكامل المدرك لكل مسموع)[٢] وذو البصر الكامل المدرك لكل مبصر، فالله تعالى (سمى نفسه سميعا بصيرا، فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨] وسمى بعض خلقه سميعا بصيرا فقال: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَـٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: ٢] وليس السميع كالسميع ولا البصير كالبصير)[٣]؛ (فالإنسان خلق صغيرا لا يسمع، فإن سمع لم يعقل ما يسمع، فإذا عقل ميز بين المسموعات فأجاب عن الألفاظ بما يستحق، وميز بين الصوت الحسن والقبيح، وميز

(١) شرح العقيدة الأصفهانية، ص١٣٥.
(٢) شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٣٢٨).
(٣) التدمرية: لابن تيمية، ص٢٢-٢٣.

الكلام المستحسن من المستقبح ثم كان لسمعه مدى إذا جاوزه لم يسمع، ثم إن كلمه جماعة في وقت واحد عجز عن استماع كلامهم، وعن إدراك جوابهم، والله ﷻ السميع لدعاء الخلق وألفاظهم عند تفرقهم واجتماعهم، مع اختلاف ألسنتهم ولغاتهم، يعلم ما في قلب القائل قبل أن يقول، ويعجز القائل عن التعبير عن مراده فيعلم الله فيعطيه الذي في قلبه، والمخلوق يزول عنه سمعه بالموت، والله تبارك وتعالى لم يزل ولا يزال يفني الخلق ويرثهم، فإذا لم يبق أحدا قال: لمن الملك اليوم؟ فلا يكون من يرد، فيقول: لله الواحد القهار)[١].

كما وافق أهل السنة والجماعة في أنه ذكر آثار ومقتضيات للسمع، كل حسب موضعه وما يقتضيه السياق، وسبق ذكر هذا[٢].

والسمع كما سبق وأن أسلفت من الصفات الاختيارية إذ (سمع الإجابة يقتضي التخصيص بهذا السمع، وهذا ثابت بالكتاب والسنة. وهو تخصيص بمعنى يقوم بذاته ومشيئته وقدرته.

وعند النفاة هو تخصيص بأمر مخلوق منفصل، لا بمعنى يقوم بذاته، وتخصيص من يحب بالنظر والاستماع المذكور يقتضي أن هذا النوع منتف عن غيرهم.

لكن مع ذلك هل يقال: إن نفس الرؤية والسمع الذي هو مطلق الادراك هو من لوازم ذاته فلا يمكن وجود مسموع ومرئي إلا وقد تعلق به كالعلم؟ أو يقال: أنه أيضًا بمشيئته وقدرته فيمكنه أن لا ينظر إلى بعض المخلوقات؟ هذا فيه قولان:

والأول: قول من لا يجعل ذلك متعلقا بمشيئته وقدرته، وأما الذين يجعلونه

(١) الحجة في بيان المحجة: لأبي القاسم الأصفهاني، (١/ ١٣٨-١٣٩).
(٢) يراجع المطلب الأول: ثالثا: معنى السمع اللائق بالله تعالى.

متعلقا بمشيئته وقدرته فقد يقولون: متى وجد المرئي والمسموع وجب تعلق الإدراك به.

والقول الثاني: إن جنس السمع والرؤية يتعلق بمشيئته وقدرته.

فيمكن أن لا ينظر إلى شيء من المخلوقات، وهذا هو المأثور عن طائفة من السلف)[١].

فالله تعالى يسمع أصوات العباد عند وجودها، لا بعد فنائها، ولا قبل حدوثها[٢].

وهنا سؤال يطرح نفسه!

هل الرازي أثبت سمعا حادثا ومتجددا لله تعالى؟

ففيما سبق من عرض لأقوال الرازي في «صفة السمع» من خلال تفسيره نجد أنه لم يتعرض لهذه المسألة بالذكر.

إلاّ أننا حينما نتتبع أقواله في باقي مؤلفاته نجد أنه قد اعترف بأنه لا مانع من التزام القول بإثبات سمع وبصر متجدد وحادث، وأن قول الكرامية ليس محالا.

وفي هذا يقول ابن تيمية: (وقد ذكر هذا الإلزام أبو عبدالله الرازي، والتزم قول الكرامية بعد أن أجاب بجواب ليس بذاك، فإن المخالف احتج عليه بأن السمع والبصر يمتنع أن يكون قديما، لأن الإدراك لا بد له من متعلق، وهو لا يتعلق بالمعدوم، فيمتنع ثبوت السمع والبصر للعالم قبل وجوده، إذ هم لا يثبتون أمرا في ذات الله به يسمع ويبصر، بل السمع والبصر نفس الإدراك

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٣/ ١٣٣-١٣٤).

(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٣١٢).

عندهم، ويمتنع أن يكون حادثا، لأنه يلزم أن يكون محلا للحوادث، ويلزم منه أن يتغير، وكلاهما محال.

وقال - أي الرازي - في الجواب: (لم لا يجوز أن يكون الله سميعا بصيرا بسمع قديم وبصر قديم، ويكون ذلك السمع والبصر يقتضيان التعلق بالمرئي والمسموع بشرط حضورهما ووجودهما.

قال: وهذا هو المعنى. يقول أصحابنا في السمع والبصر: إنه صفة متهيئة لدرك ما عرض عليه، فإن قال قائل: فحينئذ يلزم تجدد التعلقات. قلنا: وأي بأس بذلك إذا لم يثبت أن التعلقات أمور وجودية في الأعيان، فهذا هو تقرير المذهب، ثم لئن سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز أن يكون محدثا في ذاته على ما هو مذهب الكرامية؟

قوله: يلزم أن يكون محلا للحوادث.

قلنا: إن عنيتم حدوث هذه الصفات في ذاته بعد أن لم تكن حادثة فيها. فهذا هو المذهب، فلم قلتم إنه محال؟ وإن عنيتم شيئا آخر فبينوه لنتكلم عليه، وهذا هو الجواب عن قوله: يلزم وجود التغيير في ذات الله)[١].

وبعد أن نقل ابن تيمية كلام الرازي علق عليه قائلا: وقد اعترف في هذا الموضع بضعف الجواب الأول، وذلك قول القائل: صفة متهيئة لدرك ما عرض عليه، وضده نفي السمع والبصر وهو الإدراك، فما الفرق بين الصفة وبين المدرك؟ ثم عند وجود هذا الدرك هل يكون سامعا مبصرا لما لم يكن قبل ذلك أم لا يكون؟

---

(١) ينظر إلى كلام الرازي في: نهاية العقول، (١/ ٢٥٦)، مخطوط؛ وينظر: الأربعين، (١/ ٢٤٣).

فإن لم يكن كذلك لزم نفي أن يسمع ويبصر، وإن كان سمع ورأى ما لم يكن سمعه ورآه.

فمن المعلوم بالاضطرار أن هذا أمر وجودي قائم بذات السامع الرائي. وأنه ليس أمرا عدميا، ولا واسطة بين الوجود والعدم)(١).

فمما سبق عرضه يتبين أن الرازي لم يبنِ كلامه في السمع على شبهته في امتناع قيام الحوادث بالله تعالى، وهي الشبهة التي من أجلها ينفي الصفات الاختيارية عن الله تعالى.

بل إنه أثبت سمعا متجددا لله تعالى، وهو بقوله هذا يخالف الأشاعرة الذين فسروا السمع والبصر بالإدراك، ثم جعلوه ثابتا في العدم، ثم قالوا إنه لا يتعلق إلا بالموجود، وجعلوا تعلقه بالموجود عدما محضا، وهذه أقوال معلومة الفساد بالضرورة(٢).

مع العلم أن الرازي التزم بقول الأشاعرة في «صفة النظر»(٣).

إلا أنه خالف السلف الصالح في اضطرابه في أدلته التي استدل بها على ثبوت «صفتي السمع والبصر» لله تعالى، وخالف أيضًا حينما حمل الاستماع على المجاز، وحينما حمل معنى (قد) على التوقع في آية المجادلة.

وسيكون الرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: إيضاح أدلة ثبوت «صفتي السمع والبصر» لله تعالى.

---

(١) التسعينية، (٣/ ٧٧٧ - ٧٧٩).

(٢) التسعينية، (٣/ ٧٧٦، ٧٧٩).

(٣) يراجع المطلب الثالث: موقف الرازي من «صفة النظر» من المبحث التالي «صفة البصر والنظر والرؤية».

مما يلاحظ على الرازي اضطرابه حتى في أدلته، فهو اعتمد على ثبوت صفتي «السمع والبصر» على النقل، مع أن هذا يخالف ما أطال في تقريره وهو أن التمسك بالنصوص النقلية غير جائز في القطعيات، وبأن النصوص ظنية الدلالة، وأنها لا تتقدم على العقليات، ثم أورد تساؤلا، ثم أجاب عليه: بأن العمدة في ذلك هو الإجماع.

فهو كما يلاحظ عليه لم يجب على ما أورده من تساؤل بجواب كاف، بل هو مخلص لا أقل ولا أكثر إذ أحس بنفسه أنه في مأزق إزاء مسائله الكلامية التي يورودها ولا يستطيع الجواب عليها، بل نجد أنه اعتمد على الإجماع الذي مستنده النقل.

(فالسمع والبصر من الصفات الثابتة لله تعالى بقوله عن نفسه وبقول رسوله ﷺ، وبالعقل وبالفطرة وإجماع أهل العلم والإيمان)[(١)].

فـ (إن كثيرا مما دل عليه السمع يعلم بالعقل أيضًا، والقرآن يبين ما يستدل به العقل، ويرشد إليه وينبه عليه)[(٢)]. ومن هذه الأدلة التي تثبت السمع والبصر:

أولًا: أن نفي صفتي السمع والبصر نقص مطلقا سواءا نفيت عن حي أو جماد، وما انتفت عنه هذه الصفات لا يجوز أن يحدث عنه شيء ولا يخلقه ولا يجيب سائل ولا يعبد ولا يدعى كما قال الخليل: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا﴾ [مريم: ٤٢]، وقال إبرهيم لقومه: ﴿قَالَ هَلۡ يَسۡمَعُونَكُمۡ إِذۡ تَدۡعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوۡ يَنفَعُونَكُمۡ أَوۡ يَضُرُّونَ ﴿٧٣﴾ قَالُواْ بَلۡ وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفۡعَلُونَ﴾ [الشعراء: ٧٢-٧٤] هذا لأنه من المستقر في الفطر أن ما لا يسمع ولا يبصر لا يكون ربا معبودا.

---

(١) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (١/ ١٦٣).

(٢) التدمرية: لابن تيمية، ص١٤٦-١٤٧.

وإذا كان نفي هذه الصفات معلوما بالفطرة أنه من أعظم النقائص والعيوب وأقرب شبها بالمعدوم كان من المعلوم بالفطرة أن الخالق أبعد عن هذه النقائص والعيوب من كل ما ينفى عنه وأن اتصافه بهذه العيوب من أعظم الممتنعات[(١)].

وابن الخطيب حينما ذكر الأدلة العقلية لم يوضح دلالتها على ثبوت «صفتي السمع والبصر» لله تعالى كما أوضحه السلف الصالح من دلالة العقل السليم على ثبوتها لله تعالى.

ثانيًا: السمع والبصر من صفات الكمال فإن الحي السميع البصير أكمل من حي ليس بسميع ولا بصير، وهذا معلوم بضرورة العقل، وإذا كانت صفة كمال فلو لم يتصف بها الرب لكان ناقصا، والله منزه عن كل نقص، وكل كمال محض لا نقص فيه فهو جائز عليه، وما كان جائزا عليه من صفات الكمال فهو ثابت له. فلو لم يتصف به لكان السميع البصير من مخلوقاته أكمل منه.

ومن المعلوم في بداهة العقول أن المخلوق لا يكون أكمل من الخالق، لأن كل كمال في المخلوق فإنما استفاده من ربه وخالقه، فإذا كان هو مبدعا للكمال خالقا له كان من المعلوم بالاضطرار أن معطي الكمال وخالقه ومبدعه أولى وأحرى بأن يكون متصفا به[(٢)].

وهذا الدليل قد استدل به ما شاء الله من السلف والخلف وإن كان تصويره والتمييز عنه يتنوع[(٣)].

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، ص١٥٣-١٥٤، بتصرف يسير؛ وينظر كتاب التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ١٠٩).

(٢) ينظر: شرح العقيدة الأصفهانية، ص١٥١-١٥٣.

(٣) ينظر: درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٤/ ٣٧-٣٨).

أما عن الاعتراض الذي أورده الرازي على هذا الدليل من أنه منقوض بالماشي والحسن الوجه... الخ، فقد تنبه بعض المتكلمين إلى مثل الاعتراض فأجاب عليه: بأن الماشي والحسن الوجه مما يعلم قطعا استحالته في حق الباري تعالى بخلاف السمع والبصر[١].

ثالثًا: الدليل العقلي الذي يقوم على أساس التقابل والتناقض بين الكمال والنقص، بحيث يلزم من إثبات أحدهما نفي الآخر، لأن التقابل بينهما هو من تقابل السلب والإيجاب الذي لا يمكن فيه اجتماع المتقابلين ولا انتفاؤهما معا، بل لابد من تحقق أحدهما وانتفاء الآخر، ويلزم من ذلك أن كل وصف كمال لا يستلزم نقصا بحال فلا بد أن يكون كماله المطلق ثابتا لله تعالى، لأنه إن لم يتصف به لزم أن يتصف بنقيضه وهو النقص، والله منزه عن ذلك سبحانه[٢].

وبهذا علم أن التقابل بين السمع والبصر والصمم والعمى هو من تقابل السلب والإيجاب وليس هو من تقابل الملكة والعدم كما قال الرازي.

رابعًا: الإجماع هو أحد الأدلة الدالة على وجوب اتصاف الله تعالى بـ«صفتي السمع والبصر»، فقد أجمع أهل السنة والجماعة على ثبوت هاتين الصفتين لله تعالى.

وممن حكى الإجماع من أهل السنة والجماعة أبو الحسن الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر[٣]، . . . .

---

(١) ينظر: شرح المقاصد: للتفتازاني، (٤/ ١٣٩)؛ والصحائف الإلهية: للتفتازاني، ٣٤٩-٣٥٠.

(٢) المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها: د/ عبدالله القرني، ص٥٥١.

(٣) ينظر: ص١٢٠؛ وص١٢١.

وأبو منصور معمر الأصفهاني[١] فيما حكاه عنه أبو القاسم الأصفهاني[٢]، والذهبي[٣]، والصابوني في عقيدة السلف أصحاب الحديث[٤] وابن تيمية في بعض مؤلفاته[٥]؛ والقسطلاني[٦] في إرشاد الساري شرح صحيح البخاري[٧].

لذا عاب بعض العلماء هذا المستند، الذي يمنع من دلالة العقل على تنزهه تعالى عن النقص والآفة. ونقضه بامتناع كون السمع طريقا إلى معرفة الباري وشيء من صفاته، لأن السمع منه، فلا يعلم السمع إلا به، ولا يعلم هو إلا بالسمع. فيتعارض ذلك ويتناقض - أي يلزم منه الدور -[٨].

(١) أبو منصور هو معمر بن أحمد الأصفهاني، الزاهد، شيخ الصوفية في زمان بأصبهان، توفي سنة ثمان عشر وأربع مئة. ينظر: شذرات الذهب: لابن العماد، (٣/ ١٣١).
(٢) ينظر: الحجة في بيان المحجة، (١/ ٢٤٧-٢٤٩).
(٣) ينظر: العلو، ص٢٤٣-٢٤٤.
(٤) ينظر: ص١٦.
(٥) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٣/ ٢١٨)؛ (٥/ ١٩٦)؛ وشرح العقيدة الأصفهانية، ص١٣٣. وينظر لهذا الإجماع في المسائل العقدية التي حكى فيها شيخ الإسلام ابن تيمية الإجماع في أبواب التوحيد. جمع ودراسة: خالد الجعيد، (٢/ ٣٧٩-٣٨٢).
(٦) القسطلاني هو أحمد بن محمد القسطلاني، القتيبي، المصري، أبو العباس، من علماء الحديث، أشعري وصوفي المعتقد، ولد سنة إحدى وخمسين وثمان مئة، له إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، والمواهب اللدنية في المنح المحمدية في السيرة النبوية، وشرح لصحيح مسلم إلا أنه لم يتمه بعد، ولطائف الإشارات في علم القراءات وشرح البردة، والروض الزاهر في مناقب الشيخ عبدالقادر.
ينظر: البدر الطالع: للشوكاني، (١/ ١٠٢ - ١٠٣، (١٦٠)؛ والأعلام: للزركلي، (١/ ٢٣٢).
(٧) ينظر: (١٠/ ٣٧٠).
(٨) ينظر: قانون التأويل: لابن العربي، ص١٢٥-١٢٦.

الوجه الثاني: إيضاح المعنى الصحيح لقوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ١٥].

لقد خالف الرازي السلف الصالح حينما حمل الاستماع على المجاز، بناءً على شبهة التشبيه، فهو حمل الاستماع على الإصغاء، وجعل ذلك على الله تعالى محال.

فهو بهذا قد حذا حذو المازري[١] الذي حمل الاستماع على الإصغاء، فلا يجوز إطلاقه على الله تعالى، فحمله على المجاز عند شرحه[٢] لحديث: «مَا أَذِنَ الله لِشَيْءٍ مَا أَذِنَ لِلنَّبِيِّ أَنْ يَتَغَنَّى بِالْقُرْآنِ»[٣].

إذ الأَذَن - بالتحريك - الاستماع، يقال: أَذِنَ إليه، وله يأذن أذنا، ومنه قوله

---

(١) المازري هو محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، المالكي، أبو عبدالله؛ كان بصيرا بالفقه والحديث والطب، فألف في الفقه والأصول، وشرح كتاب مسلم، فمن مصنفاته المعلم بفوائد شرح مسلم، وإيضاح المحصول في الأصول، وله في العقيدة: نظم الفرائد في علم العقائد، أحد المتكلمين الأشاعرة، توفي سنة ستة وثلاثين وخمسمائة من الهجرة. ينظر: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: لابن فرحون المالكي، (٢/ ٢٥٠-٢٥٢، (٧٣)؛ شجرة النور الزكية في أخبار المالكية: لمحمد مخلوف، (١/ ١٢٧ - ١٢٨، (٣٧١)؛ وينظر كذلك: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (٢٠/ ١٠٤-١٠٧؛ (٦٤)؛ وطبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٦/ ٢٤٤).

(٢) ينظر: المعلم شرح صحيح مسلم: للمازري، (١/ ٣٠٦)؛ وينظر أيضًا: المفهم: للقرطبي (٢/ ٤٢١).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب من لم يتغنَّ بالقرآن، (٥٠٢٤)؛ وفي كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ۖ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ ﴿٢٣﴾﴾ [سبأ: ٢٣]، (٧٤٨٢)؛ وفي مواضع أخرى من صحيحه.

تعالى: ﴿وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ ۝٢﴾ [الانشقاق: ٢] أي استمعت.

فيكون معنى (مَا أَذِنَ) أي ما استمع الله لشيء كاستماعه لنبي يتغنى بالقرآن(١).

فالله تعالى يحب حسن الصوت فيمن يتلو كتابه، ويستمع لذلك الصوت أكثر من غيره، وإلاّ فهو لا يفوته صوت، ولا يشغله سمع عن سمع(٢).

فالمؤولة لم يفرقوا بين حقيقتين حقيقة الاستماع كصفة لله تعالى، وحقيقة الاستماع كصفة للمخلوق.

وفي هذا يقول ابن خزيمة: (قال الله ﷻ لكليمه موسى ولأخيه هارون صلوات الله عليهما: ﴿قَالَ كَلَّا فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ ۝١٥﴾ [الشعراء: ١٥]، فأعلم جل وعلا عباده المؤمنين أن كان يسمع ما يقول لكليمه موسى وأخيه.

وهذا من الجنس الذي أقول: استماع الخالق ليس كاستماع المخلوق. قد أمر الله أيضًا موسى عليه السلام أن يستمع لما يوحى فقال: ﴿فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ﴾ [طه: ١٣] فلفظ الإستماعين واحد، ومعناهما مختلف، لأن استماع الخالق غير استماع المخلوقين، عز ربنا وجل أن يشبهه شيء من خلقه، وجل عنه أن يكون فعل أحد من خلقه شبيها بفعله ﷻ)(٣).

---

(١) ينظر: غريب الحديث: للقاسم بن سلام، (١/ ٢٨٢)؛ وشرح السنة: للبغوي، (٣/ ٢٦٥) وينظر: شرح صحيح البخاري: لابن بطال، (١٠/ ٢٦٢)؛ والمختار من الإبانة: لابن بطة، (مج٣/ ١٢٣)، ت: الوليد سيف النصر؛ ورسالة في الصفات الاختيارية: لابن تيمية، (٢/ ٢٦)، ضمن جامع الرسائل؛ والمسائل العقدية في كتابي المعلم للمازري والمفهم للقرطبي دراسة وترجيح: د/ عبدالله الرميان، (٢/ ٤٩١) وما بعدها.

(٢) ينظر: شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله للغنيمان، (٢/ ٥٤٥٩).

(٣) التوحيد، (١/ ١٠٨)؛ وينظر: التعليق على فتح الباري: للدويش، ص١٨.

ويوضح معنى الآية الشيخ الشنقيطي قائلا: (صيغة الجمع في قوله: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ للتعظيم، وما ذكره جل وعلا في هذه الآية من رده على موسى خوفه القتل من فرعون وقومه، بحرف الزجر لذي هو كلا، وأمره أن يذهب هو وأخوه بآياته مبينا لهما أن الله معهم: أي: وهي معية خاصة بالنصر والتأييد، وأنه مستمع لكل ما يقول لهم فرعون أوضحه أيضًا في غير هذا الموضع كقوله تعالى: ﴿قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ۝﴾ [طه: ٤٦])[١].

وبهذا الإيضاح يعلم أنه لم يحمل أحد من السلف معنى الاستماع على الإصغاء، فيبطل ما ذهب إليه المؤولة عامة، والرازي خاصة.

الوجه الثالث: إيضاح المعنى الصحيح لـ (قد) في قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ﴾ [المجادلة: ١].

المعنى الصحيح لـ (قد) في قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ﴾ هو التحقيق، فقد مع الفعل الماضي تكون للتحقيق[٢].

وهو حينما حمل معنى (قد) على التوقع وافق صاحب الكشاف[٣]، ولعله نقله عنه.

❊ ❊ ❊

---

(١) أضواء البيان، (٦/ ٢٤٦-٢٤٧)؛ وينظر: معالم التنزيل: للبغوي، (٦/ ١٠٨).

(٢) ينظر شرح الرضي على كافية ابن الحاجب: لرضي الدين محمد الاستراباذي، (٦/ ٢١٧)؛ ورصف المباني في شرح حروف المعاني: لأحمد المالقي، ص٣٩٢؛ والجنى الداني في حروف المعاني: للمرادي، ص ٢٥٥ - ٢٥٩؛ وهمع الهوامع شرح جمع الجوامع: للسيوطي، (٢/ ٧٢-٧٣).

(٣) ينظر الكشاف: للزمخشري، (٤/ ٧١).

المبحث الثاني

صفة البصر والنظر والرؤية

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: صفة البصر.

المطلب الثاني: صفة النظر.

المطلب الثالث: صفة الرؤية.

المطلب الأول
صفة البصر

أولًا: معنى صفة البصر وورودها في القرآن:

البصر في اللغة: حاسة الرؤية، وهو حسن العين، فإذا تعدى إلى غيره يقال: أبصرته، وبصرته، وأبصره وتبصره: أي أنظر إليه، وأراه، ورأيته. وإن تعدى بنفسه أو بالباء يقال: بصرت به، أو بصرت بالشيء أي إذا صرت به بصيرا عالما، وهو العلم بالشيء، فيكون بمعنى علم[١]. ويطلق البصر على العليم بالشيء الخبير به[٢]. هذا عن المعنى اللغوي أما المعنى اللائق بالله تعالى فـ (الله بصير يرى ويعلم فلا يخفى عليه شيء ولا يغيب عنه شيء، فالله بصير يعني ذو إبصار، وهو في معنى مبصر، وإذا ربط هذا الاسم بأعمال العباد كما في قوله: ﴿وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِمَا يَعۡمَلُونَ﴾ [البقرة: ٩٦] فمعناه أن الله ذو إبصار بما يعملون لا يخفى عليه شيء من أعمالهم، بل هو بجميعها محيط ولها حافظ ذاكر، حتى يذيقهم بها العقاب جزاءها كما يجزي بالإحسان خيرا وبالإساءة مثلها)[٣].

والبصير يعني المدرك لجميع المبصرات، ويطلق البصير بمعنى العليم،

---

(١) معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (١/ ٢٥٣)، وغراس الأساس: لابن حجر، ص٢٦؛ والمصباح المنير: للفيومي، (١/ ٥٦ - ٥٧)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (١/ ٢٩١). مادة (بصر).

(٢) اشتقاق أسماء الله: للزجاجي، ص٦٥-٦٧.

(٣) جامع البيان: لابن جرير، (٢/ ٢٨٣).

فالله ﷻ بصير، يرى كل شيء وإن خفي، وهو سبحانه بصير بمعنى عليم بأفعال عباده، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الحجرات: ١٨]؛ والذي نعمل بعضه مرئي وبعضه غير مرئي، والله تعالى يبصر المرئي من أعمالنا وغير المرئي، فلا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء[١].

يقول ابن كثير عند قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِٱلۡعِبَادِ﴾ [آل عمران: ٢٠]: (أي هو عليم بمن يستحق الهداية عمن يستحق الضلالة وهو الذي لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، وما ذلك إلا لحكمته ورحمته)[٢].

وليعلم أن السلف الصالح أثبتوا البصر صفة لله تعالى، وأثبتوا لازم الصفة وأثرها ومقتضاها وهو العلم.

فالله مبصر كل شيء وإن رق وصغر، فيبصر دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء، ويبصر ما تحت الأرضين السبع، كما يبصر ما فوق السموات السبع، وأيضًا سميع بصير بمن يستحق الجزاء بحسب حكمته[٣]. فشمل بصره أمرين: بصره لكل مرئي فهو سبحانه يرى كل شيء وإن خفي، وبصره بمعنى علمه بأفعال عباده[٤].

والبصر صفة ثابتة لله تعالى، بالكتاب والسنة وبإجماع سلف الأمة.

---

(١) ينظر: شأن الدعاء: للخطابي، ص٦٠-٦١؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٢٠٨).

(٢) تفسير القرآن العظيم، (٢/ ٢٦).

(٣) تيسير الكريم الرحمن: لابن سعدي، ص١٧.

(٤) ينظر: شرح أسماء الله الحسنى وصفاته الواردة في الكتب الستة: د/ حصة الصغير، ص٧٦.

ولقد ورد بلفظ (البصير) في اثنين وأربعين موضعا من آيات الذكر الحكيم، والتي منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨]، وقوله: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ ثَوَابُ ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [النساء: ١٣٤] وقوله: ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا ۚ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١١٢﴾﴾ [هود: ١١٢].

ومن الأحاديث التي تثبت «صفة البصر» قوله ﷺ: «أَرْبِعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ، فَإِنَّكُمْ لاَ تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلاَ غَائِباً، تَدْعُونَ سَمِيعاً بَصِيراً قَرِيباً»؛ إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث التي يثبت بها أهل السنة والجماعة هذه الصفات لله تعالى.

ثانيًا: موقف الرازي من «صفة البصر»:

أثبت الرازي «صفة البصر» لله تعالى، وقرر ذلك حينما أجاب على شبهة الفلاسفة لنفي «صفتي السمع والبصر» عن الله تعالى، وهو يثبت «صفة البصر» صفة زائدة على «صفة العلم»، وأثبت أن سمع وبصر الله تعالى مخالف لسمع وبصر المخلوقين. واستدل على ثبوت «صفتي السمع والبصر» بالدليل العقلي والنقلي[(١)]. وقد أوضح أن معنى البصر في حق الله تعالى فتارة يوضح أن معنى البصر: أن الله يبصر ويرى ما يفعله العباد[(٢)]، وأخرى يوضح

---

(١) يراجع ما سبق بيانه في مبحث «صفة السمع».

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٢؛ ومج٧، ج١٣، ص١٢٥-١٢٦؛ وومج١٠، ج ٢٠، ص ١٤٧؛ وص١٧٧؛ ومج ١١، ج ٢٢، ص ٧٠؛ ومج ١٣، ج ٢٥، ص ١٥٨؛ وج ٢٦، ص ٢٤؛ وص ٣٨؛ ومج ١٤، ج ٢٧، ص ٥٢؛ وص ٧٩؛ وج ٢٨، ص ٩٨، وص١٤٤؛ ومج١٥، ج٢٩، ص٢٥٠؛ وص٣٠٠.

أن المراد من البصر العلم بما يفعله العباد، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعۡمَلُونَ﴾ [البقر: ٩٦]: (فاعلم أن البصر قد يراد به العلم: فيقال: إن لفلان بصرا بهذا الأمر، أي معرفة، وقد يراد به أنه على صفة لو وجدت المبصرات لأبصرها، وكلا الوصفين يصحان عليه سبحانه. إلا أن من قال: إن في الأعمال ما لا يصح أن يرى حمل هذا البصر على العلم لا محالة والله اعلم)[(١)]؛ ويقول عند قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيۡءِۭ بَصِيرٌ﴾ [الملك: ١٩]: (فيه وجهان:

الأول: المراد من البصر كونه عالما بالأشياء الدقيقة، كما يقال: فلان بصير بهذا الأمر، أي حذق.

الثاني: أن نجري اللفظ على ظاهره، فنقول: إنه تعالى شيء، والله بكل شيء بصير، فيكون رائيا لنفسه ولجميع الموجودات كذلك، فإن قبل: البصير: إذا عديّ بالباء، يكون بمعنى العالم، يقال: فلان بصير بكذا إذا كان عالما به. قلنا لا نسلم، فإنه يقال: إن الله سميع بالمسموعات، بصير بالمبصرات)[(٢)].

ثالثًا: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

وافق الرازي أهل السنة والجماعة في إثباته لـ «صفتي السمع والبصر»، وأنهما صفتان زائدتان ومغايرتان لـ «صفة العلم». ووافقهم في إيضاحه أن سمع الله تعالى

---

(١) التفسير الكبير، مج٢، ج٣، ص١٩٤.

(٢) التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص٧٢. وينظر إلى إيضاح الرازي لمعنى «البصر» بالعلم في: مج٤، ج٧، ص٥٧؛ وص٢٠٠؛ ومج٥، ج٩، ص٧٧؛ وج١٠، ص١٤٢؛ ومج٨، ج ١٥، ص ١٦٤؛ وص ١٩٦؛ ومج ١١، ج ٢١، ص ٦٠؛ وج ٢٢، ص ٥٠؛ مج ١٢؛ ج٢٤، ص٦٦؛ ومج١٣، ج٢٥، ص١٩٨؛ وج٢٦، ص٢٤؛ ومج١٤، ج٢٧، ص٧١؛ وص١٧١؛ ومج١٥، ج٣٠، ص٢١، مج١٦، ج٣١، ص١٠٨.

وبصره مخالف لسمع المخلوقات وبصرها[١]، إذ الله تعالى له من الصفات أكملها. (فالله تعالى يرى ما تحت الثرى، وما تحت الأرض السابعة، وما في السموات العلى، لا يغيب عن بصره شيء من ذلك ولا يخفى، يرى ما في جوف البحار ولججها، كما يرى ما في السموات. وبنو آدم يرون ما قرب من أبصارهم ولا تدرك أبصارهم ما يبعدون منهم، ولا يدرك بصر أحد من الآدميين ما يكون بينه وبينه حجاب، وقد تتفق الأسامي وتختلف المعاني)[٢].

كما وافق السلف حينما أوضح المراد من البصر حسب وروده وسياقه.

(١) يراجع ما سبق إيضاحه في مبحث «صفة السمع».

(٢) الحجة في بيان المحجة: لأبي القاسم الأصفهاني، (١/ ١٩٦-١٩٧؛ وينظر: ص١٣٩)؛ وينظر: التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ١١٤-١١٧)؛ وطريق الهجرتين وباب السعادتين: لابن القيم، ص١٤٦.

المطلب الثاني
صفة النظر

أولًا: معنى صفة النظر ورودها في الكتاب والسنة:

النظر في اللغة: هوحس العين، وهو تأمل الشيء ومعاينته، ثم يستعار ويتسع فيه، فإن عدي بإلى كان بمعنى المعاينة والبصر، يقال: نظرت إلى الشيء أنظر إليه إذا عاينته وأبصرته، وإن عدي بنفسه كان بمعنى الانتظار، يقولون: نظرته: أي انتظرته(١). هذا عن المعنى اللغوي، أما عن معنى النظر اللائق بالله تعالى فهو: الله تعالى ينظر إلى من يشاء ويعرض عما يشاء فلا ينظر إليه، كما دلت النصوص على ذلك(٢)، والذي يوضح المراد من معنى النظر في كل موضع ورد فيه من آيات الكتاب المبين القرينة التي توضح المعنى المراد به من النظر، (فالنظر يراد به نظر المحبة، أو الرحمة، والعطف، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [آل عمران: ٧٧] إذا كان المحبوب، والمرحوم ينظر إليه، والبغيض يعرض عنه.

وفي الصحيحين عن النبي ﷺ: «ثَلاَثَةٌ لاَ يُكَلِّمُهُمْ الله يَوْمَ القِيَامَةِ، وَلاَ يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ، وَلاَ يُزَكِّيهِمْ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ، شَيْخٌ زَانٍ، وَمَلِكٌ كَذَّابٌ، وَعَائِلٌ

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٥/ ٤٤٤)؛ والمحيط في اللغة: للصاحب بن عباد، (١٠/ ٢١-٢٢)؛ والمصباح المنير: للفيومي، (٢/ ٢٨١)؛ وغراس الأساس: لابن حجر، ص٤٦٠؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٦/ ٤٤٦٦). مادة (نظر).

(٢) ينظر: كتاب التوحيد: لابن منده، (٣/ ٦٠؛ ٦٤).

مُسْتَكْبِرٌ»[(١)]. وقد قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾﴾ [يونس: ١٤] وهو يعم عمل الخير والشر.

وكل موضع من هذه المواضع فمع اللفظ ما يدل على المراد به، ولا يستوي هذا وهذا)[(٢)].

والنظر صفة ثابتة لله تعالى، بالكتاب والسنة وبإجماع سلف الأمة، ولقد ورد النظر في القرآن الكريم بلفظ (لا ينظر) في موضعين منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمْ فِي ٱلْأٓخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٧﴾﴾ [آل عمران: ٧٧].

وورد بلفظ (لننظر) في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾﴾ [يونس: ١٤].

ومن الأحاديث التي تثبت «صفة النظر» قول الرسول ﷺ: «**لاَ يَنْظُرُ الله يَوْمَ القِيَامَةِ إِلَى مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ بَطَراً**»[(٣)].

إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث التي يثبت بها أهل السنة والجماعة هذه الصفات لله تعالى.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، في باب بيان غلظ تحريم إسبال الإزار والمن في العطية، وبيان الثلاثة الذين لا يكلمهم الله يوم القيامة، (١٧٢).

(٢) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١٦/ ٥٣٠).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب من جر ثوبه من الخيلاء، (٥٧٨٨)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم جر الثوب خيلاء، وبيان حد ما يجوز إرخاؤه إليه، وما يستحب، (٢٠٨٧).

ثانيًا: موقف الرازي من صفة النظر :

فرق الرازي بين معنى النظر الذي يراد به الانتظار، ومعنى النظر الذي يراد به الرؤية، قائلا : (النظر الوارد بمعنى الانتظار كثير في القرآن، ولكن لم يقرن البتة بحرف (إلى) كقوله تعالى : ﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: ١٣] وقوله : ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ﴾ [الأعراف: ٥٣] و﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠].

والذي ندعيه أن النظر المقرون بحرف (إلى) المعدى إلى الوجوه ليس إلا بمعنى الرؤية، أو بالمعنى الذي يستعقب الرؤية ظاهر. فوجب أنه لا يرد بمعنى الانتظار دفعا للاشتراك)[١].

وسبب ذكري لتفريق الرازي بين معنى النظر الذي بمعنى الانتظار والنظر الذي بمعنى الرؤية لنرى هل طبق الرازي هذا التفريق في نظر الله تعالى أم لا؟

فبناءً على كلامه السابق الذكر في التفريق نجد أنه أوضح المراد من النظر الذي لم يقرن بـ (إلى) في حق الله تعالى أنه بمعنى الانتظار والإمهال والتأخير، وهذا عند قوله تعالى : ﴿وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾ [البقرة: ١٦٢] حيث يقول : (والانتظار هو التأجيل والتأخير، قال تعالى : ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠]، والمعنى أن عذابهم لا يؤجل)[٢].

أما النظر المقرون بإلى فقد حمله على المجاز قائلا عند قوله تعالى : ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ [آل عمران: ٧٧] : (فالمراد أنه لا ينظر إليهم بالإحسان، يقال : فلان لا ينظر إلى فلان، والمراد به نفي الاعتداد به وترك الإحسان إليه، والسبب

---

(١) التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص٢٢٨-٢٢٩.

(٢) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١٦٨؛ وينظر : مج٤، ج٨، ص١٢٩؛ ومج١٠، ج٢٠، ص٩٦؛ ومج١٣، ج٢٥، ص١٨٨.

لهذا المجاز أن من اعتد بالإنسان التفت إليه وأعاد النظر إليه مرة بعد أخرى، فلهذا السبب صار نظر الله عبارة عن الاعتداد والإحسان، وإن لم يكن هناك ثم نظر، ولا يجوز أن يكون المراد من هذا النظر الرؤية، لأنه تعالى يراهم كما يرى غيرهم، ولا يجوز أن يكون المراد من النظر تقليب الحدقة إلى جانب المرئي التماسا لرؤيته لأن هذا من صفات الأجسام، وتعالى إلهنا أن يكون جسما)[١].

وفي موطن آخر من تفسيره جعل النظر الذي بمعنى الانتظار والعلم على الله تعالى محال، وحمله على الرؤية، وهو لم يثبت نظرا حادثا لله تعالى، إنما الذي يتجدد عنده هو النسب والإضافات التي لا وجود لها في الأعيان، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٩]: (اعلم أن النظر قد يراد به النظر الذي يفيد العلم، وهو على الله محال، وقد يراد به تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته، وهو أيضًا على الله محال، وقد يراد به الانتظار، وهو أيضًا على الله محال، وقد يراد به الرؤية، ويجب حمل اللفظ ههنا عليه.

قال الزجاج: (أي يرى ذلك بوقوع ذلك منكم لأن الله تعالى لا يجازيهم على ما يعمله منهم، وإنما يجازبهم على ما يقع منهم)[٢].

فإن قيل: إذا حملتم هذا النظر على الرؤية لزم الإشكال، لأن الفاء في قوله: ﴿فَيَنظُرَ﴾ للتعقيب، فيلزم أن تكون رؤية الله تعالى لتلك الأعمال متأخرة عن حصول تلك الأعمال، وذلك يوجب حدوث صفة لله تعالى.

قلنا: تعلق رؤية الله تعالى بذلك الشيء نسبة حادثة، والنسب والإضافات

---

(١) التفسير الكبير، مج٤، ج٨، ص١٠٦.

(٢) ينظر إلى قول الزجاج في: معاني القرآن وإعرابه، (٢/ ٣٦٧).

لا وجود لها في الأعيان. فلم يلزم حدوث الصفة الحقيقية في ذات الله، والله اعلم)[١].

كما أول النظر بالعلم عند قوله تعالى: ﴿لِنَنظُرَ كَيۡفَ تَعۡمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤] حيث يقول: (كيف جاز النظر إلى الله تعالى وفيه معنى المقابلة؟

والجواب: أنه استعير لفظ النظر للعلم الحقيقي الذي لا يتطرق الشك إليه، وشبه هذا العلم بنظر الناظر وعيان المعاين)[٢].

ويتضح من كلامه مدى الاضطراب فهو تارة يحمل النظر على معنى الانتظار وأخرى يحمله على معنى الرؤية، وثالثة على معنى العلم، ومن ثم يعترض على جميع المعاني، فيحمل النظر على المجاز. وفي هذا دلالة على مدى اضطراب الرازي.

ثالثًا: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

أصاب الرازي حينما ذكر استعمالات النظر في القرآن الكريم. إذ (النظر له عدة استعمالات بحسب صلاته وتعديته بنفسه، فإن عدي بنفسه فمعناه التوقف والانتظار، كقوله تعالى: ﴿ٱنظُرُونَا نَقۡتَبِسۡ مِن نُّورِكُمۡ﴾ [الحديد: ١٣]، وإن عدي بفي فمعناه التفكر والاعتبار كقوله: ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وإن عدي بإلى فمعناه المعاينة بالأبصار كقوله: ﴿ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَيَنۡعِهِۦٓ﴾ [الإنعام: ٩٩])[٣].

---

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص٢١٤.

(٢) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص٥٤.

(٣) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح: لابن القيم، ص٤٩٦؛ وينظر شرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (١/ ٢٠٩).

كما أصاب حينما أوضح أن المراد من النظر الذي لم يقرن بإلى في حق الله تعالى بمعنى الانتظار والإمهال والتأخير[١].

ووافق السلف حينما أثبت «صفة النظر» لله تعالى[٢].

إلا أنه اضطرب في معنى النظر في حق الله تعالى الذي هو بمعنى الرؤية والإبصار، فحمله على المجاز مرة، وعلى العلم أخرى. وهو بهذا يكون قد خالف أهل السنة والجماعة، كما خالفهم حينما لم يثبت نظرا حادثا متجددا لله تعالى، بناءً على شبهته في منع قيام الحوادث بالله تعالى، والذي يتجدد عنده هو مجرد نسب وإضافات لا حقيقة لها في الأعيان.

لذا سيكون الرد عليه من وجهين:

الوجه الأول: إيضاح المعنى الصحيح للنظر في الآيات التي تثبت «صفة النظر» لله تعالى.

معنى النظر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمْ فِي ٱلْءَاخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٧﴾﴾ [آل عمران: ٧٧]: (أي لا ينظر الله إليهم بعين الرحمة)[٣]، والنظر هنا عدي بإلى فيكون معناه الإبصار، كما سبق تقريره. وبهذا يبطل ما

(١) ينظر جامع البيان، (٩/ ١٦٠-١٦١)؛ وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٣/ ٢٤١)؛ وتيسير الكريم الرحمن: لابن سعدي، ص٦٠؛ وتيسير الكريم الرحمن، ص ٣٩٨؛ وص ٦٠٥.

(٢) ينظر: التوحيد: لابن منده، (٣/ ٥٦) وما بعدها؛ والحجة في بيان المحجة: لأبي القسم الأصفهاني، (١/ ١٩٤) وما بعدها.

(٣) تفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٢/ ٦٢).

ذهب إليه الرازي من حمل النظر في هذه الآية الكريمة على المجاز، وقد وافق في ذلك صاحب الكشاف(١).

ومعنى النظر في قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أُوذِينَا مِن قَبۡلِ أَن تَأۡتِيَنَا وَمِنۢ بَعۡدِ مَا جِئۡتَنَاۚ قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمۡ أَن يُهۡلِكَ عَدُوَّكُمۡ وَيَسۡتَخۡلِفَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرَ كَيۡفَ تَعۡمَلُونَ ١٢٩﴾ [الأعراف: ١٢٩]: (فيرى ربكم ما تعملون بعدهم من مسارعتكم في طاعته وتثاقلكم عنها)(٢).

ومعناه في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلۡنَٰكُمۡ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلۡأَرۡضِ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ لِنَنظُرَ كَيۡفَ تَعۡمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤]: (لينظر ربكم أين عملكم من عمل من هلك من قبلكم من الأمم بذنوبهم وكفرهم بربهم، تحتذون مثالهم فيه، فتستحقون من العقاب ما استحقوا، أم تخالفون سبلهم فتؤمنون بالله ورسوله وتقرون بالبعث بعد الممات، فتستحقون من ربكم الثواب الجزيل)(٣).

الوجه الثاني: إثبات النظر المتجدد لله تعالى.

الله تعالى ينظر إلى من يشاء ويعرض عما يشاء فلا ينظر إليه، كما دلت النصوص على ذلك(٤).

وقد أوضح ابن تيمية أن نظر الله تعالى ورؤيته من الصفات الاختيارية، حيث يقول: (وكذلك السمع والبصر والنظر - أي من الصفات الاختيارية - قال الله

---

(١) ينظر لكلام صاحب الكشاف في الكشاف: للزمخشري، (١/ ١٩٧).
(٢) جامع البيان: لابن جرير، (١٠/ ٣٧٣-٣٧٤).
(٣) جامع البيان: لابن جرير، (١٢/ ١٣٤).
(٤) ينظر: كتاب التوحيد: لابن منده، (٣/ ٦٠؛ ٦٤).

تعالى: ﴿وَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة: ٩٤](١)، هذا في حق المنافقين، وقال في حق التائبين: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥] فقوله: ﴿فَسَيَرَى اللَّهُ﴾ دليل على أنه يراها بعد نزول هذه الآية الكريمة، والمنازع إما أن ينفي الرؤية وإما أن يثبت رؤية قديمة أزلية فقط.

وكذلك قوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤] ولام كي تقتضي أن ما بعدها متأخر عن المعلول، فنظره كيف يعملون هو بعد أن جعلهم خلائف)(٢).

ويوضح ابن تيمية أن سمع الله ورؤيته ونظره عند وجود المسموعات والمرئيات الحادثة لابد أن يحدث في ذات الله أمر وجودي فيسمع ويبصر ويرى وينظر بسمع وبصر ونظر متجدد، وليس الذي يتجدد هو النسب والإضافات الذي لا حقيقة لها في الأعيان، لأنها عدم والعدم لا يتجدد لأنه لا شيء، وهذا القول لا يصح باتفاق العقلاء. حيث يقول: (فالله تعالى يسمع الدعاء ويستجيبه بعد وجوده، لا قبل وجوده، كما قال تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: ١] فهي تجادل وتشتكي حال سمع الله تحاورهما، وهذا يدل على أن سمعه كرؤيته المذكورة في

---

(١) ذكر المحقق هنا أن رقم الآية هو ١٠٥، وهذا غير صحيح، بل الصحيح ما أثبت، لأنها هذه الآية: ٩٤، هي التي وردت في حق المنافقين قال تعالى: ﴿۞ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٩٣﴾ يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ قُلْ لَا تَعْتَذِرُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَّأَنَا اللَّهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ وَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ فسياق الآيات هنا عن المنافقين.

(٢) رسالة في الصفات الاختيارية، (٢/ ١٥-١٦)، ضمن جامع الرسائل؛ وينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٣١٣).

قوله: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥] وقوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤] فهذ رؤية مستقلة ونظر مستقل، وقد تقدم أن المعدوم لا يرى ولا يسمع منفصلا عن الرائي السامع باتفاق العقلاء، فإذا وجدت الأقوال والأعمال سمعها ورآها.

والرؤية والسمع أمر وجودي لا بد له من موصوف يتصف به، فإذا كان هو الذي رآها وسمعها، امتنع أن يكون غيره هو المتصف بهذا السمع وبهذه الرؤية، وأن تكون قائمة بغيره فتعين قيام هذا السمع وهذه الرؤية به بعد أن خلقت الأعمال والأقوال)[١].

ويقول ابن تيمية: (والعقل الصريح يدل على ذلك، فإن المعدوم لا يرى ولا يسمع بصريح العقل واتفاق العقلاء.

وإنما المقصود هنا إنه إذا كان يسمع ويبصر الأقوال والأعمال بعد أن وجدت، فإما أن يقال: إنه تجدد شيء، وإما أن يقال: لم يتجدد شيء، فإن كان لم يتجدد وكان لا يسمعها ولا يبصرها، فهو بعد أن خلقها لا يسمعها.

وإن تجدد شيء: فإما أن يكون وجودا أو عدما، فإن كان عدما فلم يتجدد شيء، وإن كان وجودا: فإما أنه قائم بذات الله، أو قائم بذات غيره، والثاني يستلزم أن يكون ذلك الغير هو الذي يسمع ويرى، فتعين أن ذلك السمع والرؤية الموجودين قائم بذات الرب وهذا لا حيلة فيه)[٢].

وبهذا الإيضاح والبيان يبطل قول الرازي في عدم إثبات نظر ورؤية متجددة وحادثة لله تعالى.

---

(١) مجموع الفتاوى، (٦/ ٢٥٦-٢٥٧).

(٢) رسالة في الصفات الاختيارية، (٢/ ١٧-١٨)؛ ومجموع الفتاوى الكبرى، (٥/ ٢٤١).

المطلب الثالث
صفة الرؤية

أولًا: معنى صفة الرؤية وورود صفة الرؤية في الكتاب والسنة:

رأى في اللغة: يدل على نظر وابصار بعين أو بصيرة، فإذا عدي إلى مفعول فهو بمعنى الإبصار، وإذا عدي إلى مفعولين فهو بمعنى العلم[(١)]. ويتفق المعنى اللغوي للرؤية مع معنى الرؤية المضافة إلى الله تعالى لها معنيان:

المعنى الأول: العلم.

المعنى الثاني: رؤية المبصرات، بمعنى إدراكها بالبصر، وهي على أقسام:

قسم يقصد به النصر والتأييد، كقوله تعالى: ﴿قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ ۝٤٦﴾ [طه: ٤٦].

وقسم يقصد به التهديد، مثل قوله: ﴿يَعۡتَذِرُونَ إِلَيۡكُمۡ إِذَا رَجَعۡتُمۡ إِلَيۡهِمۡۚ قُل لَّا تَعۡتَذِرُواْ لَن نُّؤۡمِنَ لَكُمۡ قَدۡ نَبَّأَنَا ٱللَّهُ مِنۡ أَخۡبَارِكُمۡۚ وَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ۝٩٤﴾ [التوبة: ٩٤][(٢)].

فالله ﷻ يذكر رؤيته للأعمال وعلمه بها الذي يتضمن الوعيد بالجزاء عليها كقوله تعالى: ﴿أَيَحۡسَبُ أَن لَّمۡ يَرَهُۥٓ أَحَدٌ﴾؛ وقوله: ﴿أَلَمۡ يَعۡلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ﴾[(٣)].

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٢/ ٤٧٢)؛ والمحيط في اللغة: للصاحب بن عباد، (١٠/ ٢٩٨)؛ والمصباح المنير: للفيومي، (١/ ٢٥٦)؛ ولسان العرب: لابن منظور (٣/ ١٥٣٧). مادة (رأى).

(٢) ينظر: شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٣٢٧؛ ٣٣٠).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٣/ ٣١٧-٣١٨).

والرؤية صفة ثابتة لله تعالى، بالكتاب والسنة وبإجماع سلف الأمة.

ولقد وردت الرؤية بلفظ (أرى) وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦].

وبلفظ (يرى) في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ﴿١٤﴾﴾ [العلق: ١٤].

وبلفظ (سيرى) مرتين، في قوله تعالى: ﴿وَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة: ٩٤] وقوله: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥].

وبلفظ (يراك) في قوله: ﴿ٱلَّذِى يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ﴾ [الشعراء: ٢١٨].

ومن الأحاديث التي تثبت «صفة الرؤية» لله تعالى قول الرسول ﷺ في حديث جبريل المشهور والذي فيه: «قَالَ: وَمَا الإِحْسَانُ؟ قَالَ: أَنْ تَعْبُدَ الله كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ، ...».

ثانيًا: موقف الرازي من صفة الرؤية:

أثبت الرازي رؤية الله تعالى للمخلوقات، وهي عنده رؤية قديمة، وهي بمعنى الإبصار. أما رؤية الله تعالى للأشياء الحادثة فلم يثبتها بناءً على شبهته في منع قيام الحوادث بالله تعالى، لذا نجد أن أقواله تعددت في معنى رؤية الله عند قوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥] فهو يورد الأسئلة والاعتراضات، ومن ثم يجيب، حيث يقول: (المسألة الثانية: دلت الآية على مسائل أصولية:

(الحكم الأول): أنها تدل على كونه تعالى رائيا للمرئيات، لأن الرؤية المعداة إلى مفعول واحد، هي الإبصار، والمعداة إلى مفعولين هي العلم، كما تقول رأيت زيدا فقيها، وههنا الرؤية معداة إلى مفعول واحد فتكون بمعنى

الإبصار، وذلك يدل على كونه مبصرا ورائيا للأشياء، كما أن قول إبراهيم ﷺ: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾ [مريم: ٤٢] يدل على كونه تعالى مبصرا ورائيا للأشياء ومما يقوي أن الرؤية لا يمكن حملها ههنا على العلم أنه تعالى وصف نفسه بالعلم بعد هذه الآية فقال: ﴿وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ ولو كانت هذه الرؤية هي العلم لزم حصول التكرير الخالي عن الفائدة وهو باطل.

(الحكم الثاني): مذهب أصحابنا أن كل موجود فإنه يصح رؤيته، واحتجوا عليه بهذه الآية وقالوا: قد دللنا على أن الرؤية المذكورة في هذه الآية معداة إلى مفعول واحد، والقوانين اللغوية شاهدة بأن الرؤية المعداة إلى المفعول الواحد معناها الإبصار. فكانت هذه الرؤية معناها الإبصار. ثم إنه تعالى عدى هذه الرؤية على عملهم والعمل ينقسم إلى أعمال القلوب، كالإرادات والكراهات والأنظار. وإلى أعمال الجوارح، كالحركات والسكنات. فوجب كونه تعالى رائيا للكل وذلك يدل على أن هذه الأشياء كلها مرئية لله تعالى، وأما الجبائي فإنه كان يحتج بهذه الآية على كونه تعالى رائيا للحركات والسكنات والاجتماعات والافتراقات، فلما قيل له: إن صح هذا الاستدلال، فيلزمك كونه تعالى رائيا لأعمال القلوب، فأجاب عنه أنه تعالى عطف عليه قوله: ﴿وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ وهم إنما يرون أفعال الجوارح، فلما تقيدت هذه الرؤية بأعمال الجوارح في حق المعطوف وجب تقييدها بهذا القيد في حق المعطوف عليه، وهذا بعيد لأن العطف لا يفيد إلا أصل التشريك. فأما التسوية في كل الأمور فغير واجب، فدخول التخصيص في المعطوف، لا يوجب دخول التخصيص في المعطوف عليه، ويمكن الجواب عن أصل الاستدلال فيقال: رؤية الله تعالى حاصلة في الحال. والمعنى: الذي يدل عليه لفظ الآية هو قوله: ﴿فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ أي فسيوصل لكم جزاء أعمالكم.

ولمجيب أن يجيب عنه، بأن إيصال الجزاء إليهم مذكور بقوله: ﴿فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ فلو حملنا هذه الرؤية على إيصال الجزاء لزم التكرار، وأنه غير جائز)(١).

ثم يقول: (إن حملنا قوله تعالى: ﴿فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ [التوبة: ١٠٥] على الرؤية، فحينئذ يظهر أن معناه مغاير لمعنى قوله: ﴿وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ وإن حملنا تلك الرؤية على العلم أو على إيصال الثواب جعلنا قوله: ﴿وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ جاريا مجرى التفسير لقوله: ﴿فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ معناه: بإظهار المدح والثناء والإعزاز في الدنيا، أو بإظهار أضدادها.

وقوله: ﴿وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ معناه: ما يظهر في القيامة من حال الثواب والعقاب.

وقال حكماء الإسلام: المراد من قوله: ﴿فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ الإشارة إلى الثواب الروحاني، وذلك لأن العبد إذا تحمل أنواعا من المشاق في الأمور التي أمره بها مولاه، فإذا علم العبد أن مولاه يرى كونه متحملا لتلك المشاق، عظم فرحه وقوى ابتهاجه بها، وكان ذلك عنده ألذ من الخلع النفيسة والأموال العظيمة)(٢).

وختم كلامه في هذه الآية بقوله: (والمقصود من هذه الآية تعريف هذا النوع من العقاب الروحاني، نسأل الله العصمة منه ومن سائر العذاب)(٣).

ويقول عند قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّمْ يَرَهُۥٓ أَحَدٌ ۝٧﴾ [البلد: ٧]: (فيه وجهان:

الأول: قال قتادة: (أيظن أن الله لم يره ولم يسأل عن ماله من أين اكتسبه

---

(١) التفسير الكبير، مج٨، ج١٦، ص١٨٨-١٨٩.
(٢) التفسير الكبير، مج٨، ج١٦، ص١٩٠، بتصرف يسير.
(٣) المصدر نفسه.

و[أين][١] أنفقه)[٢].

الثاني: قال الكلبي: (كان كاذبا لم ينفق شيئا فقال الله تعالى: أيظن أن الله تعالى ما رأى ذلك منه، فعل أم لم يفعل، أنفق أم لم ينفق، بل رآه وعلم منه خلاف ما قال)[٣].

وهو يحمل معنى الرؤية على العلم فحسب عند قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ﴾ [العلق: ١٤] حيث يقول: (المعنى أنه تعالى عالم بجميع المعلومات)[٤].

ثالثًا: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

وافق الرازي أهل السنة والجماعة في إثباته لرؤية لله تعالى لمخلوقاته[٥]. كما وافقهم في إيضاحه لمعنى الرؤية في قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّمْ يَرَهُۥٓ أَحَدٌ﴾ [البلد: ٧][٦].

إلا أنه جانب الصواب حينما تعددت أقواله في رؤية الله تعالى عند قوله

---

(١) في تفسير الرازي: [فيم]، والتصويب من تفسير ابن جرير، حيث أورد أثر قتادة.

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره، (٣٧٢٨٤)؛ وعبدالرزاق في تفسيره، (٢/ ٣٧٣)؛ والبغوي في معالم التنزيل، (٨/ ٣٤١).

(٣) التفسير الكبير، مج ١٦، ج ٣١، ص ١٨٢-١٨٣؛ وينظر إلى قول الكلبي في: تفسير عبدالرزاق، (٢/ ٣٧٣)؛ وفي معالم التنزيل: للبغوي، (٨/ ٤٣١)؛ والوسيط في تفسير القرآن المجيد: للواحدي، (٤/ ٤٩٠)؛ وفتح القدير: للشوكاني، (٤/ ٤٩٠).

(٤) التفسير الكبير، مج١٦، ج٣٢، ص٢٢.

(٥) ينظر: التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ١٠٦) وما بعدها؛ والتوحيد: لابن منده، (٣/ ٥٦) وما بعدها؛ والحجة في بيان المحجة: لأبي القاسم الأصفهاني، (١/ ١٩٤) وما بعدها.

(٦) ينظر: جامع البيان: لابن جرير، (٢٤/ ٤١٤)؛ ومعالم التنزيل: للبغوي، (٨/ ٤٣١)؛ وتفسير القرآن العظيم، (٨/ ٤٠٤).

تعالى: ﴿فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ [التوبة: ١٠٥]، ولعل السبب في أن أقواله تعددت في الرؤية في هذه الآية هو أنه لا يثبت رؤية حادثة ومتجددة لله تعالى بناءً على شبهته في منع قيام الحوادث بالله تعالى. وقد سبق لنا الرد عليه بما يغني عن إعادته هنا[(١)]. وخالف أيضًا حينما حمل معنى الرؤية على العلم فحسب عند قوله: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ﴾.

لذا سيكون الرد عليه هنا بإيضاح معنى الرؤية الصحيح في الآيات التي تثبت «صفة الرؤية» لله تعالى.

فمعنى قوله تعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥]: يقول ابن كثير: (قال مجاهد: هذا وعيد يعني من الله تعالى للمخالفين أوامره، بأن أعمالهم ستعرض عليه وعلى الرسول والمؤمنين، وهذا كائن لا محالة يوم القيامة كما قال تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٨] وقال تعالى: ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ ﴿٩﴾﴾ [الطارق: ٩] وقال: ﴿وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ ﴿١٠﴾﴾ [العاديات: ١٠] وقد يظهر الله ذلك للناس في الدنيا)[(٢)]؛ (والرؤية في هذه الآية الكريمة شاملة للعلمية والبصرية. ففي الآية إثبات الرؤية بمعنييها: الرؤية العلمية، والرؤية البصرية)[(٣)].

ومعنى قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ ﴿١٤﴾﴾ [العلق: ١٤]: (قوله: ﴿أَلَمْ يَعْلَم﴾ أي أبو جهل حينما نهى رسول الله ﷺ عن الصلاة[(٤)] ﴿بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ﴾ أي ما علم أن الله

---

(١) يراجع ما سبق إيضاحه، الوجه الثاني من الرد على الرازي.

(٢) تفسير القرآن العظيم، (٤/ ٢٠٩).

(٣) شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٢٣٩).

(٤) كما روى ذالك مسلم في صحيحه عن أبي هريرة، في كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَىٰ ﴿٦﴾ أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰ ﴿٧﴾﴾ (٢٧٩٧).

يراه، فيخاف سطوته وعقابه[١].

(والرؤية في هذه الآية صالحة لأن تكون بمعنى العلم، وبمعنى الرؤية البصرية وإذا كانت صالحة لهما، ولا منافاة بينهما، وجب أن تحمل عليهما جميعا، فيقال: إن الله يرى، أي يعلم ما يفعله هذا الرجل وما يقوله، ويراه أيضًا)[٢].

❊ ❊ ❊

---

(١) ينظر: جامع البيان: لابن جرير، (٢٤/ ٥٣٣ - ٥٣٤)؛ ومعالم التنزيل: للبغوي، (٨/ ٤٨٠)؛ وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٨/ ٤٣٨)؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٣٢٦-٣٢٧)؛ وشرحها: للفوزان ص٦١.

(٢) شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٣٢٧)؛ وينظر تفسير القرآن الكريم (جزء عم): لابن عثيمين، ص٢٦٣.

المبحث الثالث

صفة القدرة

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى صفة القدرة وورودها في القرآن والسنة.

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفة القدرة.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.



المطلب الأول
معنى صفة القدرة وورودها في الكتاب والسنة

القدرة: مصدر قولك قدر على الشيء قدرة أي ملكه، والقَدْر: اليسار والغنى وهي التمكين من إيجاد شيء، وهي ضد العجز، والقدرة: صفة يتمكن الحيوان من الفعل والترك(١).

وصفة القدرة صفة ذاتية فعلية، ذاتية لأن الله لم يزل ولا يزال قادرا، فعلية من جهة تعلقها بالمقدور، وهي ذات صلة وثيقة بموضوع القضاء والقدر، إذ مما لا شك فيه أن التقدير والمقدور متعلق بالقدرة، يقول الإمام أحمد بن حنبل: (القدر قدرة الله على العباد)(٢)، ويقول الإمام الخطابي: (ووصف الله نفسه بأنه قادر على كل شيء أراده، لا يعترضه عجز ولا فتور، وقد يكون «القادر» بمعنى المُقَدِر للشيء، يقال: قدّرْت الشيء وقدّرْته، بمعنى واحد كقوله: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ﴾ [المرسلات: ٢٣] أي نعم المُقَدِّرون)(٣)، ويقول ابن تيمية: (والقدرة من صفات الله تعالى، ويسمى المقدورقدرة ويسمى تعلقها بالمقدور قدرة)(٤).

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٥/ ٦٢-٦٣)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٥/ ٣٥٤٥-٣٥٤٩)؛ والكليات: للكفوي، ص٧٠٧؛ وفرائد اللغة في الفروق: للأب هنريكوس، ص٢٧٣. مادة (قدر).

(٢) المساءل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة: د/ عبدالإله الأحمدي، (١/ ١٣٥)، (٩٨).

(٣) شأن الدعاء، ص ٨٥ - ٨٦.

(٤) مجموع فتاوى، (٦/ ١٨).

فالله هو القدير الذي لكمال قدرته يهدي من يشاء ويضل من يشاء، ويجعل المؤمن مؤمنا والكافر كافرا والبر برا والفاجر فاجرا، وهو الذي جعل إبراهيم وآله أئمة يدعون إليه ويهدون بأمره، وجعل فرعون وقومه أئمة يدعون إلى النار، ولكمال قدرته لا يحيط أحد بشيء من علمه إلا بما شاء سبحانه أن يعلمه إياه، ولكمال قدرته خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسه تعالى من لغوب، ولا يعجزه أحد من خلقه ولا يفوته، بل هو في قبضته أينما كان، فإن فر منه فإنما يطوي المراحل(١).

بل إن الرازي يذكر هذا في طيات تفسيره قائلا: (فإن القدرة صفة حقيقية ولها تعلق بالمقدور)(٢).

وصفة القدرة صفة ثابتة بالكتاب والسنة وبإجماع سلف الأمة، ولقد تنوعت دلالة الآيات الكريمة على إثبات صفة القدرة فتارة تكون الدلالة واضحة كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠]، وتارة تكون الدلالة متضمنة لمعنى «القدرة» وهذا كقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢].

فمن الآيات التي تكون دلالتها واضحة على صفة القدرة، ماورد بلفظ (القدير) في خمسة وأربعين موضعا من آيات الكتاب العزيز، والتي منها قوله تعالى: ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا۟ يَأْتِ بِكُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٤٨]؛ وقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَيْءٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر: ٤٤]؛ وقوله: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ ۖ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَٱغْفِرْ لَنَآ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [التحريم: ٨].

---

(١) ينظر: طريق الهجرتين وباب السعادتين: لابن القيم، ص١٤٦.

(٢) التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص٦٦؛ وينظر مج١، ج١، ص١٣٣.

وبلفظ (قادر) في سبعة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ [الإسراء: ٩٩].

وبلفظ (قادرون) في خمسة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ ﴿٤٠﴾﴾ [المعارج: ٤٠].

وبلفظ (مُقْتَدِر) في ثلاثة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ ﴿٤٢﴾﴾ [القمر: ٤٢].

وبلفظ (مُقْتَدِرُون) في قوله: ﴿أَوْ نُرِيَنَّكَ الَّذِي وَعَدْنَاهُمْ فَإِنَّا عَلَيْهِم مُّقْتَدِرُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [الزخرف: ٤٢].

وورد بلفظ (نَقْدِرَ عليه) ﴿وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمَاتِ أَن لَّا إِلَٰهَ إِلَّا أَنتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٨٧﴾﴾ [الأنبياء: ٨٧].

وجاء ذكر صفة القدرة في السنة النبوية في قول الرسول ﷺ: «**أَعُوذُ بِعِزَّةِ الله وَقُدْرَتِهِ مِنْ شَرِّ مَا أَجِدُ وَأُحَاذِرُ**»(١).

❊ ❊ ❊

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب السلام، باب استحباب وضع يده على موضع الألم، مع الدعاء، (٢٢٠٢).

المطلب الثاني
موقف الرازي من صفة القدرة

أوضح الرازي الاسماء الدالة على صفة القدرة، وعد الملك والقوة من الألفاظ التي تفيد معنى القدرة، حيث يقول: (والاسماء الدالة على صفة القدرة كثيرة:

الأول: (القادر)، قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ [الانعام: ٦٥] وقال في أول سورة القيامة: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝٣ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ ۝٤﴾ [القيامة: ٣-٤] وقال في آخر السورة: ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ ۝٤٠﴾ [القيامة: ٤٠].

الثاني: (القدير) قال تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الملك: ١] وهذا اللفظ يفيد المبالغة في وصفه بكونه قادرا.

الثالث: (المقتدر) قال تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ [الكهف: ٤٥] وقال: ﴿فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍۭ ۝٥٥﴾ [القمر: ٥٥].

الرابع: عبر عن ذاته بصيغة الجمع في هذه الصفة قال تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ﴾ [المرسلات: ٢٣])[١]، كما عدّ الملك لفظ يفيد القدرة تارة[٢]، وأخرى يفيد القوة[٣].

أما عن دليله الذي استدل به على إثبات «صفة القدرة» فنجد أنه استدل على

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٣٩.

(٢) يراجع: عقيدته في الأسماء.

(٣) يراجع: مبحث صفة القوة.

إثباتها بالدليل العقلي الآتي ذكره: (أول ما يعلم من صفات الله تعالى كونه مُحْدِثا للأشياء مرجحا لوجودها على عدمها. وذلك لأنا إنما نعلم وجوده سبحانه بواسطة الاستدلال بوجود الممكنات عليه، فإذا دل الدليل على أن هذا العالم المحسوس ممكن الوجود والعدم لذاته، قضى العقل بافتقاره إلى مرجح يرجح وجوده على عدمه، وذلك المرجح ليس إلا لله سبحانه، فثبت أن أول ما يعلم منه تعالى هو كونه مرجحا ومؤثرا، ثم نقول: ذلك المرجح إما أن يرجح على سبيل الوجوب أو على سبيل الصحة والأول باطل، وإلا لدام العالم بدوامه، وذلك باطل، فبقي أنه إنما رجح على سبيل الصحة، وكونه مرجحا على سبيل الصحة ليس إلا كونه تعالى قادرا، فثبت أن المعلوم منه بعد العلم بكونه مرجحا، وهو كونه قادرا)[١]، كما استدل بدليل التخصيص العقلي[٢].

وأستدل بأدلة على أن «صفة القدرة» و«صفة العلم» صفتان زائدتان على الذات من خمسة أوجه، وعدها من الصفات الحقيقية التي يلزمها حصول النسبة والإضافة، وبعد أن ساق هذه الوجوه، نجد أنه قد مال إلى قول المعتزلة بعينية صفتي العلم والقدرة[٣]، حيث يقول بعد أن أورد أدلة مثبتي الصفات: (فهذه دلائل واضحة على أنه لابد من الإقرار بوجود الصفات لله تعالى، إلا أنه بقي أن يقال: لم لا يجوز أن تكون هذه الصفات صفات نسبية وإضافية

---

(١) التفسير الكبير، مج ٨، ج ١٥، ص ٦٧؛ وينظر: مج ١، ج ١، ص ٥٣؛ ومج ٢، ج ٤، ص٢٠٢؛ ومج٦، ج١١، ص٦١؛ ومج١٦، ج٣١، ص٥.

(٢) التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص٢٤؛ وج٢٢، ص٦٦؛ ومج١٦، ج٣١، ص١٠.

(٣) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٣٣؛ وينظر: مج٦، ج١٢، ص١٧٣؛ ومج٨، ج١٦، ص١٤٤؛ ومج١٢، ج٢٣، ص١٠.

فالمعنى من كونه «قادرا» كونه بحيث يصح منه الإيجاد، وتلك الصحة معللة بذاته)[١].

بينما نجد أنه في نفس المكان من تفسيره قد عدّ «القدرة» من الصفات الحقيقية التي يلزمها حصول النسبة والإضافة، وفي هذا يقول: (إنا إذا قلنا بإثبات الصفات الحقيقة فنقول: الصفة الحقيقية إما أن تكون صفة يلزمها حصول النسبة والإضافة، وهي مثل «العلم» و«القدرة»، فإن «العلم» صفة يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم، و«القدرة» صفة يلزمها صحة تعلقها بإيجاد المقدور، فهذه الصفات وإن كانت حقيقية إلا أنه يلزمها لوازم من باب النسب والإضافات)[٢].

كما نجده قد أبطل القول بأن قدرة الله تعالى حادثة، وفي هذا يقول عند قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ قَدِيرًا﴾ [النساء: ١٣٣]: (معناه أنه تعالى لم يزل ولا يزال موصوفا بالقدرة على جميع المقدورات، فإن قدرته على الأشياء لو كانت حادثة لافتقر حدوث تلك القدرة إلى قدرة أخرى ولزم التسلسل، وهو محال فثبت أن قادريته أزلية)[٣].

❊ ❊ ❊

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٣٣؛ وينظر: مج٢، ج٣، ص٢٣٣؛ ومج٨، ج١٥، ص٦٦.

(٢) التفسير الكبير، مج٦، ج١١، ص٧١؛ ومج٧، ج١٣، ص٥٣؛ ومج١١، ج٢١، ص٢٤؛ ومج١٤، ج٢٧، ص١٧٢.

(٣) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم: لابن الوزير، (٥/ ٢٧٢).

المطلب الثالث
نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

وافق الرازي أهل السنة والجماعة في إثباته لـ«صفة القدرة»، إلا أنه خالفهم في استدلاله على ثبوتها بالدليل العقلي فحسب، كما خالفهم في عدم القول بتجدد قدرة الله تعالى بناءً على شبهة منع حلول الحوادث، وصرح بأن الذي يتجدد هو التعلق، وهو في الحقيقة مجرد نسب وإضافات.

كما نجد أنه قد مال إلى قول المعتزلة بعينية «صفة القدرة»، وبهذا يكون قد تأثر بقول المعتزلة، والذي سبق لنا أن أوضحناه.

وسيكون الرد عليه من وجوه مجملها ما يلي:

الوجه الأول: أدلة ثبوت «صفة القدرة».

لقد تعددت الأدلة على ثبوت «صفة القدرة» لله تعالى ما بين أدلة نقلية وفطرية وعقلية، وهي كالآتي:

أولًا: دلالة النقل:

إن نصوص الكتاب والسنة متواترة في إثبات «صفة القدرة»[١]، بل إن غالب استدلال القرآن على القدرة كان منصبا على تقرير إمكان البعث وقدرة الله تعالى

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم: لابن الوزير، (٥/ ٢٧٢).

عليه[١]، وقد سبق لنا ذكر شيء من أدلة الكتاب والسنة على ثبوت «صفة القدرة».

ثانيًا: دلالة الإجماع:

صفة القدرة ثابتة بدلالة إجماع الملل وباتفاق المسلمين[٢]، وممن حكى إجماع السلف أبو العباس بن سريج[٣]، وأبو الحسن الأشعري[٤]، والصابوني[٥]، وابن الحداد[٦] في إجابته على سؤال من سأله عن الاعتقاد الحق والمنهج الصدق الذي يجب على العبد المكلف أن يعتقده ويلتزمه[٧]، والكرجي فقد ذكر ابن تيمية أنه: حكى الإجماع في كتابه الذي سماه الفصول في الأصول عن الأئمة الفحول إلزاما لذوي البدع والفضول[٨]، وابن تيمية[٩].

ثالثًا: دلالة الفطرة:

مما هو مستقر في الفطر (أنه إذا فرض الفاعل غير القادر على الفعل امتنع كونه

---

(١) الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد: د/ سعود العريفي، ص٣٥٥.

(٢) ينظر: المسائل العقدية التي حكى فيها شيخ الإسلام ابن تيمية الإجماع في أبواب التوحيد جمع ودراسة: خالد الجعيد، (٢/ ٣٨٣-٣٨٥).

(٣) ينظر: اجتماع الجيوش الإسلامية: لابن القيم، (٢/ ١٧١).

(٤) رسالة إلى أهل الثغر، ص٢١٣-٢١٤.

(٥) عقيدة السلف أصحاب الحديث، ص ١٦.

(٦) ابن الحداد هو عبدالله بن الحسن بن أحمد الأصبهاني، الشافعي، أبو نعيم، محدث حافظ، توفي سنة سبعةعشرة وخمس مئة. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٩/ ٤٨٦).

(٧) ينظر: اجتماع الجيوش الإسلامية: لابن القيم، (٢/ ١٧٥).

(٨) ينظر: مجموع الفتاوى، (٤/ ٦٧٥-٦٨٦).

(٩) ينظر: الصفدية، (١/ ١٢٧)؛ ومجموع الفتاوى، (١/ ٤٨٥)؛ (٣/ ٢١٨).

فاعلا)[١]، إذ أن ما نراه من المخلوقات العظيمة، وما فيها من إحكام وإتقان من أعظم الدلائل على قدرته التامة[٢].

رابعًا: دلالة العقل:

لقد دل العقل على «صفة القدرة» من أوجه عدة، وهي كالآتي:

أولًا: دلالة الفعل على صفات الفاعل، لأن الفعل يستلزم بالضرورة صفات لابد أن يتصف بها الفاعل، فهذا الدليل هو مقتضى دلالة المخلوقات على الله تعالى، من حيث هي مفعولاته المقتضية بالضرورة الدلالة على بعض صفاته، لأن كل فعل لابد له من فاعل، ومقتضى نسبة الفعل إلى فاعله أن تكون للفاعل صفات معينة لو لم تثبت لامتنع حصول الفعل.

وإذا كان النظر في دلالة المخلوقات على صفات الله تعالى هو مستند هذا الأصل فإن أول ما يجب إثباته من ذلك «صفة القدرة»، إذ أن وجود المخلوقات بعد العدم كما يدل على وجود الله تعالى - بناءً على مبدأ السببية، وأنه لا يمكن وجود الحادث دون أن يكون له موجد - فإنه يدل كذلك على «صفة القدرة» من جهة أن وجود هذه المخلوقات لا يمكن أن يكون بطريق العلية الضرورية عن الله تعالى، وإما وجدت بطريق الاختيار، وكل فعل اختياري فإنه يقتضي بالضرورة ثبوت القدرة لفاعله، فلزم أن يكون الله تعالى متصفا بصفة القدرة وإلا لم يكن خالقا. فظهر بهذا التلازم الضروري بين إثبات وجود الله تعالى وأنه الخالق وبين ثبوت «صفة القدرة» لله تعالى، وأنه لا يمكن إثبات أحدهما دون الآخر[٣].

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، (٢/ ٣٥٠)، ت: د/ محمد السعوي.

(٢) ينظر الحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة: لعبدالله الشهري، (١/ ١٠٦-١١٠).

(٣) المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها: د/ عبدالله القرني، ص٥٤٦.

وفي بيان الأساس العقلي لإثبات «صفة القدرة» يقول ابن تيمية: (الفاعل إما مجرد الذات، وإما الذات بصفة، فإن كان الأول فمعلوم أن العلة التامة تستلزم وجود المعلول، فإذا كان مجرد الذات هو الواجب فمجرد الذات علة تامة، فيلزم وجود المعلول جميعه، ويلزم قدم جميع الحوادث وهو خلاف المشاهدة، وإن كان الثاني فالصفة التي يصلح بها الفعل هي القدرة.

أو يقال: فإذا لم يكن موجبا لذاته بل بصفة تعين أن يكون مختارا، فإنه إما موجب بالذات، وإما فاعل بالاختيار، والمختار إنما يفعل بالقدرة، إذ القادر هو الذي يفعل، إن شاء فعل و[إن شاء](١) لم يفعل، فأما من يلزمه المفعول بدون إرادته فهذا ليس بقادر، بل ملزوم، بمنزلة الذي تلزمه الحركات الطبيعية التي لا قدرة له على فعلها ولا تركها)(٢).

ثانيًا: دلالة التقابل بين الكمال والنقص، وأن تنزيه الله عن النقص يستلزم لذاته ثبوت الكمال المطلق لله تعالى، لأنه لو لم يثبت لله وصف الكمال لثبت ما يقابله من النقص، والله ﷻ منزه عن النقص. لأن التقابل بينهما هو من تقابل السلب والإيجاب الذي لا يمكن فيه اجتماع المتقابلين ولا انتفاؤهما معا. بل لابد من تحقق أحدهما وانتفاء الآخر. ويلزم من ذلك أن كل وصف كمال لا يستلزم نقصا بحال فلابد أن يكون كماله المطلق ثابتا لله تعالى، لأنه لو لم يتصف به لزم أن يتصف بنقيضه وهو النقص، والله منزه عن ذلك سبحانه(٣).

فنقيض القدرة هو العجز وهو صفة نقص باتفاق العقلاء فيجب تنزيه الله تعالى

---

(١) في الأصل [وإن لم يفعل]، وأضفت [إن شاء] ليستقيم المعنى.
(٢) شرح العقيدة الأصفهانية، ص٥٦.
(٣) المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها: د/ عبدالله القرني، ص٥٥٣.

عنه، فيكون تعالى متصفا بالقدرة التامة على كل شيء[١].

ثالثًا: دلالة ما يقتضيه اتصاف المخلوق ببعض صفات الكمال من وجوب اتصاف الله بها، لأن الله هو الذي جعل المخلوق على تلك الصفة، ومعطي الكمال أحق به وأولى.

فمما لا شك فيه أن المخلوق الموصوف بالقدرة أكمل من المخلوق الموصوف بالعجز، والله ﷻ هو الذي أعطى المخلوق هذه القدرة، إذن الله تعالى أولى وأحق باتصافه بالقدرة، لأنه واهب الكمال.

وبتنوع الأدلة الدالة على إثبات «صفة القدرة» ما بين دلالة نقلية وأخرى فطرية وثالثة عقلية يبطل ما ذهب إليه الرازي من أن «صفة القدرة» لا تثبت إلا بالعقل فحسب.

وهناك اعتراض وجهه ابن تيمية على دليله العقلي الذي ذكره لإثبات «صفة القدرة» وهو: (يقال: هذا إنما أثبت به أنه فاعل بالاختيار وإن كان لم يقرر مقدمات دليله، وفعل بالاختيار يثبت الإرادة ولا يثبت القدرة،...، فظاهر هذا أنه كرر دليل الإرادة ولم يذكر على القدرة دليل، لكن تقرير ذلك أن يقال: إنه إما أن يكون المبدع للأشياء مجرد ذات عارية عن الصفات يستلزم وجوده المفعول كما يقوله المتفلسفة القائلون بقدم الأفلاك، وإما أن يكون ذاتا موصوفة بالصفات لا يجب معها وجود المخلوقات كما عليه أهل الملل)[٢].

الأمر الثاني: ثبوت تجدد قدرة الله تعالى.

---

(١) الحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة: لعبدالله الشهري، (١/ ١١٠).

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية، ص٥٦.

إن قول الرازي من أن «صفة القدرة» صفة أزلية واحدة ثابتة لا يحدث منها شيء، وعند حدوث المقدور يحدث تعلق بين «صفة القدرة» وبين المقدور.

وهذا التعلق في الحقيقة مجرد نسب وإضافات لا وجود لها في حقيقة الأمر، ومعنى ذلك هو أنه عدم، وأنه لم يحدث أمر وجودي اقتضى حدوث هذه الحوادث.

وهذا التعلق إما أن يكون موجودا وإما أن يكون عدما، فإن كان عدما فلم يتجدد شيء فإن العدم لا شيء، وإن كان موجودا بطل قوله.

وأيضا فحدوث تعلق هو نسبة وإضافة، من غير حدوث ما يوجب ممتنع، فلا تحدث نسبة وإضافة إلا بحدوث أمر وجودي يقتضي ذلك.

وحدوث النسب بدون حدوث ما يوجبها ممتنع، فلا تكون نسبة وإضافة إلا تابعة لصفة ثبوتية: كالأبوة والبنوة، والفوقية والتحتية، والتيامن والتياسر، فإنه لابد أن تستلزم أمورا ثبوتية[١].

---

(١) ينظر رسالة في الصفات الاختيارية: لابن تيمية، (٢/ ١٨)، ضمن جامع الرسائل.

المبحث الرابع

صفة المشيئة والإرادة

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى صفة المشيئة والإرادة وورودها في القرآن والسنة.

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفة المشيئة والإرادة.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

المطلب الأول
معنى صفة المشيئة والإرادة
وورودها في الكتاب والسنة

المشيئة في اللغة: مصدر شاء وهي الإيجاد[١].

الإرادة في اللغة: أصلها من الرَّوْد، ويراد بها الطلب[٢].

والمشيئة أعم من الإرادة وإن كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الآخر، قيل الإرادة هي العزم على الفعل والترك بعد تصور الغاية المترتبة عليه من خير أو نفع وهي أخص من المشيئة لأن المشيئة ابتداء العزم على الفعل فإنك ربما شئت شيئا ولا تريده لمانع عقلي أو شرعي، وأما الإرادة، فمتى حصلت صدر الفعل لا محالة[٣].

ومشيئة الله تعالى نافذة وشاملة، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وقد أخبر الله تعالى في محكم التنزيل أن كل ما في الكون بمشيئته، قال تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٦﴾﴾ [آل عمران: ٢٦]؛ وقال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ

---

(١) ينظر: المفردات: للراغب الأصفهاني، ص٢٧١؛ والكليات: لأبي البقاء الكفوي، ص٧٥.

(٢) ينظر: المحيط في اللغة: للصاحب بن عباد، (٩/ ٣٤٧)؛ والقاموس المحيط: للفيروز آبادي، (١/ ٣٦٢)؛ مادة (رود)؛ والكليات: لأبي البقاء الكفوي، ص٧٣.

(٣) ينظر: التعريفات: للجرجاني، ص٣٠٢؛ وفرائد اللغة في الفروق: للأب هنر يكوس، ص١٠.

﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝٣٠﴾ [الإنسان: ٣٠]؛ وتارة يخبر أن ما لم يشأ لم يكن، قال تعالى: ﴿وَمَا يَذۡكُرُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ هُوَ أَهۡلُ ٱلتَّقۡوَىٰ وَأَهۡلُ ٱلۡمَغۡفِرَةِ ۝٥٦﴾ [المدثر: ٥٦]؛ وتارة يخبر أنه لو شاء لكان خلاف الواقع، وأنه لو شاء لكان خلاف القدر الذي قدره وكتبه، يقول الله تعالى: ﴿۞ تِلۡكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلۡنَا بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٍۘ مِّنۡهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُۖ وَرَفَعَ بَعۡضَهُمۡ دَرَجَٰتٖۚ وَءَاتَيۡنَا عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدۡنَٰهُ بِرُوحِ ٱلۡقُدُسِۗ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقۡتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعۡدِهِم مِّنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخۡتَلَفُواْ فَمِنۡهُم مَّنۡ ءَامَنَ وَمِنۡهُم مَّن كَفَرَۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقۡتَتَلُواْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]؛ وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّٗا شَيَٰطِينَ ٱلۡإِنسِ وَٱلۡجِنِّ يُوحِي بَعۡضُهُمۡ إِلَىٰ بَعۡضٖ زُخۡرُفَ ٱلۡقَوۡلِ غُرُورٗاۚ وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُۖ فَذَرۡهُمۡ وَمَا يَفۡتَرُونَ ۝١١٢﴾ [الإنعام: ١١٢]؛ وتارة يخبر أنه لو شاء ما عصى، وأنه لو شاء لجمع خلقه على الهدى، وجعلهم أمة واحدة، قال تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ۝٩٩﴾ [يونس: ٩٩]؛ وقال تعالى: ﴿وَلَوۡ شِئۡنَا لَأٓتَيۡنَا كُلَّ نَفۡسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ مِنِّي لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ﴾ [السجدة: ١٣]، فتضمن ذلك أن الواقع بمشيئته، وأن مالم يقع فهو لعدم مشيئته، وهذا حقيقة الربوبية، وهي معنى كونه رب العالمين، وكونه القيوم القائم بتدبير عباده، فلا خلق، ولا رزق، ولا عطاء، ولا منع، ولا قبض، ولا بسط، ولا موت، ولا حياة، ولا إضلال، ولا هدى، ولا سعادة، ولا شقاوة، إلا من بعد إذنه، وكل ذلك بمشيئته وتكوينه، إذ لا مالك غيره، ولا مدبر سواه، ولا رب غيره، قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخۡتَارُۗ﴾ [القصص: ٦٨][1].

---

(١) ينظر: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: لابن قيم الجوزية، (١/ ١٧٤ - ١٧٥).

والله تعالى ذكره ذكر في محكم التنزيل مشيئة العبد وتأثيرها في حصول الفعل، وقرنها بمشيئته تعالى الشاملة لمشيئة العبد، ولها أيضًا تأثير في حصول الفعل، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ﴿٢٩﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٠﴾﴾ [الإنسان: ٢٩ - ٣٠]؛ وقال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [التكوير: ٢٨ - ٢٩] فأثبت سبحانه مشيئة العبد وجعلها لا تحصل إلا بمشيئته وحده(١).

وإرادة الله تعالى عند أهل السنة والجماعة إرادتان هما(٢):

الأولى: إرادة كونية أزلية تستلزم الوقوع دون المحبة والرضا وهي مشيئته تعالى النافذة، وهي تتعلق بكل ما يشاء الله فعله وإحداثه، فهو سبحانه إذا أراد شيئا وشاءه كان عَقِبَ إرادته له كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢].

وهذه الإرادة تتعلق فيما يحبه الله وفيما لا يحبه. وعلى هذا؛ فإذا قال قائل: هل أراد الله الكفر؟

فقل: بالإرادة الكونية نعم أراده، ولو لم يرده الله ﷻ؛ ما وقع. ويلزم فيها وقوع المراد؛ يعني: أن ما أراده الله فلا بد أن يقع، ولا يمكن أن يتخلف.

---

(١) ينظر: منهاج السنة: لابن تيمية، (٣/ ٢٣٧)؛ وشفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: لابن قيم الجوزية، (١/ ٣٧٤).

(٢) ينظر إلى نوعي الإرادة في: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ١١٥-١١٦)؛ و(٨/ ٢٢-٢٣، ٤٤، ١٨٨-١٩٠، ١٩٧، ٤٧٤-٤٧٦)؛ و(١٧/ ١٠١)؛ (١٨/ ١٣٢)؛ ومنهاج السنة النبوية، (١/ ٢٦٠)؛ (٣/ ١٦ - ١٧، ٩٠، ١٠٢)؛ والاستقامة، (١/ ٤٣٣)؛ وشفاء العليل: لابن القيم، (١/ ٣٢١-٣٢٢)؛ ومدارج السالكين، (١/ ٢٧٥)؛ وشرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (١/ ٧٩)؛ ومعارج القبول: للحكمي، (١/ ٢١٣-٢٢١).

الثانية: إرادة شرعية، تستلزم المحبة والرضى دون الوقوع، وهي المذكورة في مثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وهذه الإرادة تسمى بإرادة الأمر والتشريع؛ وهي تختص بما يحبه الله؛ ولا يلزم فيها وقوع المراد، بمعنى أن الله يريد شيئا ولا يقع، فهو سبحانه يريد من الخلق أن يعبدوه، ولا يلزم وقوع هذا المراد؛ قد يعبدونه وقد لا يعبدونه؛ بخلاف الإرادة الكونية.

وليعلم أنه لا تلازم بين الإرادتين بل قد تتعلق كل منهما بما لا تتعلق به الأخرى فبينهما عموم وخصوص من وجه. فالإرادة الكونية أعم من جهة تعلقها بما لا يحبه الله ولا يرضاه من الكفر والمعاصي، وأخص من جهة أنها لا تتعلق بمثل إيمان الكافر وطاعة الفاسق. والإرادة الشرعية أعم من جهة تعلقها بكل مأمور واقعا كان أو غير واقع، وأخص من جهة أن الواقع بالإرادة الكونية قد يكون غير مأمور به.

والحاصل: أن الإرادتين قد تجتمعان معا في مثل إيمان المؤمن وطاعة المطيع، وتنفرد الكونية في مثل كفر الكافر ومعصية العاصي، وتنفرد الشرعية في مثل إيمان الكافر وطاعة العاصي[1].

وهذا التفريق بين الإرادتين - المشيئة والمحبة - هو اعتقاد سلف الأمة وأئمتها، يقول ابن تيمية بعد ذكره لكلام الجهمية والمعتزلة والأشاعرة الذين جعلوا المشيئة والمحبة معنى واحدا:

(وأما سلف الأمة وأئمتها وأكابر أهل الفقه والحديث والتصوف، وكثير من طوائف النظار كالكلامية، والكرامية، وغيرهم فيفرقون بين هذا وهذا، ويقولون

---

(١) ينظر تفصيل ذلك إلى شرح العقيدة الواسطية: للهراس، ص٤٦-٤٧ وشرحها للشيخ محمد العثيمين، (١/ ٢٢٢-٢٢٣).

إن الله يحب الإيمان والعمل الصالح ويرضى به، كما لا يأمر ولا يرضى بالكفر والفسوق والعصيان ولا يحبه، كما لا يأمر به، وإن كان قد شاءه، ولهذا كان حملة الشريعة من الخلف والسلف متفقين على أنه لو حلف ليفعلن واجبا أو مستحبا؛ كقضاء دين يضيق وقته، أو عبادة يضيق وقتها، وقال: إن شاء الله، ثم لم يفعله لم يحنث، وهذا يبطل قول القدرية، ولو قال: إن كان الله يحب ذلك ويرضاه فإنه يحنث كما لو قال: إن كان يندب إلى ذلك، ويرغب فيه أو يأمر به، أمر إيجاب أو استحباب، وهذا يرد على الجهمية، ومن تبعهم كأبي الحسن الأشعري، ومن وافقه من المتأخرين»(١).

وصفة المشيئة والإرادة صفتان ثابتتان لله تعالى بنص القران والسنة وبإجماع سلف الأمة، دل عليها النقل الصريح والعقل الصحيح، ولقد وردت صفة المشيئة في القرآن الكريم بألفاظ عدة منها:

لفظ (شِئْنَا) في خمسة مواضع من الآيات البينات، منها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣]؛ وقوله تعالى: ﴿نَّحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَالَهُمْ تَبْدِيلًا ﴿٢٨﴾﴾ [الإنسان: ٢٨].

وبلفظ (شِئْتَ) في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّايَ﴾ [الأعراف: ١٥٦].

وبلفظ (أشاء) في قوله تعالى: ﴿قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦].

---

(١) مجموع الفتاوى، (٨/ ٤٧٥)؛ وينظر منهاج السنة، (٣/ ١٥٩)؛ وشفاء العليل: لابن القيم (١/ ١٨٥، ١٨٩)؛ والعواصم والقواصم: لابن الوزير، (٥/ ٢٧٣، ٤٢٨)؛ (٦/ ٩٨).

وبلفظ (نَشَاءُ) في ستة عشرة موضعًا من آيات الفرقان، منها: ﴿وَنُقِرُّ فِي ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الحج: ٥]؛ وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَآءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَن نَّشَآءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: ٥٦].

وبلفظ (نَشَأْ) في ثلاثة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِن نَّشَأْ نَخْسِفْ بِهِمُ ٱلْأَرْضَ أَوْ نُسْقِطْ عَلَيْهِمْ كِسَفًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ۝٩﴾ [سبا: ٩].

وبلفظ (يشاء) في ستة عشرة ومئة موضعا من آيات الذكر الحكيم منها قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَطِيفٌۢ بِعِبَادِهِۦ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ﴾ [الشورى: ١٩].

وبلفظ (يَشَأْ) في عشر مواضع منها قوله تعالى: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [فاطر: ١٦].

أما عن أدلة صفة الإرادة، فيقول ابن القيم: (وأما الإرادة فورودها في نصوص القرآن والسنة معلوم أيضًا)[١] ثم ساق رحمه الله تعالى جملة منها.

فوردت صفة الإرادة بلفظ (أَرَدْنَا) مرتين في القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا ۝١٦﴾ [الإسراء: ١٦].

وبلفظ (أَرَدْناه) مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل: ٤٠].

---

(١) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: لابن قيم الجوزية، (١/ ١٨٥)؛ وينظر: معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول: للشيخ حافظ الحكمي، (١/ ٢١٣-٢٢١).

وبلفظ (أُرِيدُ) مرتين، في قوله تعالى: ﴿مَآ أُرِيدُ مِنۡهُم مِّن رِّزۡقٖ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطۡعِمُونِ﴾ [الذاريات: ٥٧].

وبلفظ (نُرِيدُ) مرتين، في قوله تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلۡعَاجِلَةَ عَجَّلۡنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ﴾ [الاسراء: ١٨].

وبلفظ (يُرِد) أربع مرات، منها في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتۡنَتَهُۥ فَلَن تَمۡلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيۡـًٔاۚ﴾ [المائدة: ٤١]. وقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِۚ كَذَٰلِكَ يَجۡعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ ١٢٥﴾ [الإنعام: ١٢٥].

وبلفظ: (يُرِدْكَ) مرة واحدة في قوله: ﴿وَإِن يَمۡسَسۡكَ ٱللَّهُ بِضُرّٖ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَۖ وَإِن يُرِدۡكَ بِخَيۡرٖ فَلَا رَآدَّ لِفَضۡلِهِۦۚ يُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦۚ وَهُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [يونس: ١٠٧].

وبلفظ (يُرِيد) في ثلاثةوعشرين موضعا، منها قوله تعالى: ﴿وَيُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُحِقَّ ٱلۡحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [الأنفال: ٧].

ويقول الرسول ﷺ: «مَنْ يُرِدْ الله بِهِ خَيْراً يُفَقِهْهُ فِي الدِّينِ»(١).

❊ ❊ ❊

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين، (٧١)؛ وفي مواضع أخرى من صحيحه؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب النهي عن المسألة. من حديث معاوية ﷺ، (١٠٣٧)؛ وفي مواضع أخرى من صحيحه.

المطلب الأول
موقف الرازي من «صفة الإرادة»

بعد إيضاح مذهب أهل السنة والجماعة في صفة الإرادة، وقبل إيضاح موقف الرازي من صفة الإرادة سأتطرق لبيان مجمل لمذهب المتكلمين في صفة الإرادة.

إذ المتكلمون عموما يجعلون الإرادة إرادة واحدة هي المشيئة وهي الرضا والمحبة، فالإرادة والمشيئة عندهم لفظان ينبئان عن معنى واحد لم يفرق بينهما أحد من المتكلمين[١]، إلا الكرامية[٢]، وهناك من فرق من غير الكرامية نقل هذا عن بعضهم صاحب اليواقيت والجواهر، ويعود الفرق بين المشيئة

---

(١) ينظر لقول المعتزلة في: المغني في أبواب التوحيد والعدل، (٦/ القسم الثاني ص٥١)؛ وينظر لقول الأشعرية في شرح صحيح البخاري: لابن بطال، (١٠/ ٤٧٧)؛ واللمع: لأبي الحسن الأشعري، ص ٥٩ - ٦٠؛ والإنصاف: للباقلاني، ص٣٦؛ والفرق بين الفرق: للبغدادي، ص٣٦؛ والمفردات: للراغب الأصفهاني، ص٢٧١؛ والمفردات: للراغب الأصفهاني، ص٢٧١؛ ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: للرازي، ص١٩٩-٢٠٠؛ والخمسين، ص٨٩؛ والأربعين، (١/ ٣٤٣)؛ وينظر لقول الماتريدية في: تبصرة الأدلة: للنسفي، (١/ ٣٧٤-٣٧٥)؛ وشرح الفقه الأكبر: لملا علي قاري، ص٣٠؛ واليواقيت والجواهر: للشعراني، (١/ ٩٠)؛ وينظر: القضاء والقدر في الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه: د/ عبد الرحمن المحمود، ص٢٩٢-٢٩٣

(٢) ينظر لقول الكرامية في الفرق بين الفرق: للبغدادي، ص٢١٩؛ والتمهيد: للباقلاني، ص ١٥٢؛ والمجموع المحيط: للقاضي عبد الجبار، ص ١١٨؛ ونهاية الإقدام: للشهرستاني، (١/ ١٠٥-١١٤)؛ والتجسيم عند المسلمين ومذهب الكرامية: د/ سهير مختار، ص ٢١٩-٢٢٠.

والارادة من حيث التعلق، إذ المشيئة أعم تتعلق بالإيجاد والاعدام، والإرادة أخص لا تتعلق إلا بالإيجاد الممكن(١).

فالمعتزلة والأشاعرة لم يفرقوا بين نوعي الإرادة، والإرادة عندهم هي بمعنى المحبة والرضى، (لكن هؤلاء الذين اتفقوا على أن الإرادة بمعنى المحبة والرضى اختلفوا فيما بينهم على قولين جعلت أقوالهم تتباين كثيرا في مسألة القضاء والقدر:

فالمعتزلة القدرية قالوا: قد علم بالدليل أن الله يحب الإيمان والعمل الصالح، ولا يحب الفساد، ولا يرضى لعباده الكفر، ويكره الكفر والفسوق والعصيان، ولما كان هذا ثابتا لزم أن تكون المعاصي ليست مقدورة له ولا مقضية، فهي خارجة عن مشيئته وخلقه، قالوا: لما كنا مأمورين بالرضى بالقضاء، ومأمورين بسخط هذه الفعال وبغضها وكراهتها، فإذن يجب أن لا تكون واقعة بقضاء الله وقدره فأنكروا لذلك مرتبة المشيئة والخلق(٢).

وأما الأشاعرة والرازي واحد منهم(٣) فقالوا: قد ثبت بالكتاب والسنة والإجماع أن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ولما ثبت عندهم أن المشيئة والإرادة والمحبة والرضى كلها بمعنى

---

(١) ينظر: اليواقيت والجواهر: للشعراني، (١/ ٩٠).

(٢) ينظر لقول المعتزلة في: المغني في أبواب التوحيد والعدل، (٦/ القسم الثاني ص٥١)؛ وينظر: القضاء والقدر في الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه: د/ عبد الرحمن المحمود، ص٢٩٢-٢٩٣.

(٣) ينظر لكلام الرازي في: التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص٦٣؛ ومج٧، ج١٣، ص١٥٦؛ وص٢٠٦-٢٠٧؛ ؛ ومج٩، ج١٧، ص١٦٧؛ ومج١٠، ج١٩، ص١٢٢؛ ومج١٣؛ ج٢٥، ص١٧٨-١٧٩؛ وص٢٠٤؛ وج٢٦، ص١٠٣.

واحد، قالوا: فالمعاصي والكفر كلها محبوبة لله لأن الله شاءها وخلقها.

وهكذا انتهى الأمر بهاتين الطائفتين إلى قولين باطلين: إما إخراج بعض المقدورات أن تكون مقدورة ومرادة لله كما فعلت المعتزلة، وإما بالقول بأن الله يحب الكفر والمعاصي كما فعلت الأشعرية الذين خالفوا نصوص الكتاب والسنة)[١].

وبهذا يتضح أن (الخلاف في هذا ذو علاقة متينة بمسألتين هما: مسألة تعليل أفعال الله، ومسألة التحسين والتقبيح؛ فالخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في تفسير معنى استلزام «الإرادة» و«المشيئة» «للمحبة» و«الرضى» مبني على هاتين المسألتين)[٢].

فالمعتزلة يقولون بتعليل أفعال الله تعالى، ويقولون بالتحسين والتقبيح العقليين[٣].

(والأشاعرة والرازي ينكرون التعليل لأنهم توهموا وجود تعارض بين الأمر والقدر، وكيف يريد الله أمرا إرادة كونية كالكفر والمعاصي، ثم هو لا يحبها ولا يرضاها ولا يريدها دينا؟ فرأوا أن الخروج من هذا المأزق يكون بإنكار الحكمة والتعليل في أفعال الله وأوامره)[٤].

---

(١) القضاء والقدر في الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه: د/عبد الرحمن المحمود، ص ٢٩١، بتصرف؛ وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/عبد الرحمن المحمود، (٣/ ١٣١٥)، بتصرف.

(٢) القضاء والقدر، ص٢٥٩.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص٢٦٢-٢٦٣.

(٤) موقف ابن تيمية من الأشاعرة، (٣/ ١٣١٥).

ولما كان الحديث عن صفة الإرادة ذو صلة وثيقة بموضوعين عظيمين من أهم موضوعات العقيدة، ألا وهما الصفات والقضاء والقدر، وكانت مادة هذا البحث هي الصفات فقط، كان لزاما علي أن يكون حديثي عن موقف الرازي من الإرادة كصفة لله تعالى فحسب، لأن هذا هو صلب الموضوع، ولكي لا تتشعب بي جنبات البحث يمنة ويسرة، ويطول بي المقام! لأن لا يخفَ على القارئ الكريم أن للرازي موقفه من القضاء والقدر.

«صفة الإرادة» هي أحد الصفات السبع التي يثبتها الأشاعرة عموما، والرازي خصوصا، فنجده في تفسيره قد عدها من الصفات الحقيقية مع الإضافية، حيث يقول: (الفصل الرابع[1]: في الإرادة وما يقرب منها: (فاللفظ الأول) «الإرادة»، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] (اللفظ الثاني): الرضا. (اللفظ الثالث): المحبة. (اللفظ الرابع): الكراهة)[2]، وهو بهذا النص لم يفرق بين معنى الإرادة والمحبة والرضى، فهي كلها عنده بمعنى واحد، ألا وهو الإرادة.

وقد عدّ الإرادة ماهية يجدها العاقل من نفسه ويدرك التفرقة البديهية بينها وبين علمه وقدرته وألمه ولذته[3].

أما عن دليله الذي استدل به على ثبوت «صفة الإرادة» فهو يثبتها بالدليل العقلي اعتمادا، وبالدليل السمعي اعتضادا، حيث يقول: (قال المتكلمون: إنها صفة

---

(١) أي من الصفات الحقيقية مع الإضافية.

(٢) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٤١-١٤٢، بتصرف، وسيأتي مزيد إيضاح عند كل من صفة «الرضا» و«المحبة» و «الكراهة».

(٣) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٣٧.

تقتضي رجحان أحد طرفي الجائز على الآخر لا في الوقوع بل في الإيقاع، واحترزنا بهذا القيد الأخير عن القدرة)[١]؛ كما احتج بدليل التخصيص، حيث يقول: (حدوث الآيات واختصاصهابوقت دون وقت دلت على إرادة الصانع)[٢].

وهو يحكي اتفاق المسلمين على إطلاق كونه مريدا، على أنهم اختلفوا في تفسير كونه مريدا، وفي هذا يقول عند قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦]: (دلت الآية على أنه تعالى «مريد»، وهذا متفق عليه بين الأئمة، إلا أنهم اختلفوا في تفسير كونه «مريدا»، فقال الحسين النجار[٣]: أنه مريد بمعنى أنه غير مغلوب ولا مستكره، وعلى هذا التقدير فكونه تعالى «مريدا» صفة سلبية، ومنهم من قال إنه صفة ثبوتية، ثم اختلفوا فقال بعضهم: (معنى كون مريدا لأفعال نفسه أنه دعاه الداعي إلى إيجادها، ومعنى كونه مريدا لأفعال غيره أنه دعاه الداعي إلى الأمر بها، وهو قول الجاحظ وأبي القاسم

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٣٧؛ ومج٦، ج١١، ص١٧٦؛ ومج٨، ج١٦، ص٧٩؛ وينظر: الأربعين، (١/ ٢٠٧)؛ والخمسين، ص ٣٦٤؛ وص ٣٦٨؛ ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص١٦٨-١٦٩.

(٢) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٢٠٢؛ ومج١١، ج٢١، ص٢٤؛ ومج١٦، ج٣٢، ص١٤٣.

(٣) الحسين النجار هو ابن عبدالله، أحد كبار المتكلمين، له مناظرة مع النظام، فغضب منه النظام فرفسه، فمات منها بعد تعلل كما قيل، له مصنفات منها إثبات الرسل، والقضاء والقدر، واللطف والتأييد، والإرادة الموجبة، وأشياء كثيرة. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (١/ ٥٥٤، (١٨٨)؛ والفهرست: لابن النديم، ص٢٢٩.

الكعبي وأبي الحسين البصري من المعتزلة)(١). وقال الباقون: كونه «مريدا» صفة زائدة على «العلم»، وهو الذي سميناه بالداعي، ثم منهم من قال: إنه مريد لذاته، وهذه هي الرواية الثانية عن الحسن النجار. وقال آخرون: إنه مريد بإرادة، ثم قال أصحابنا: مريد بإرادة قديمة. قالت المعتزلة البصرية: مريد بإرادة محدثة لا في محله. وقالت الكرامية: مريد بإرادة محدثة قائمة بذاته. والله اعلم)(٢).

وقد ناقش الرازي المعتزلة الذين يثبتون إرادة حادثة حيث يقول عند قوله

---

(١) ذكر الرازي عن الكعبي وأبي الحسين البصري أنهم يثبتون إرادة لله تعالى كما هو موضح في النص، بينما نجده قد ذكر قولا آخر عن الكعبي وأبو الحسين في نفي إرادة الله تعالى، حيث يقول ما نصه: (قال الكعبي وأبو الحسين: إنه تعالى غير موصوف بالإرادة ألبتة، . . .). التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص١٣٢، ويلاحظ ما بين النصين من تناقض.
والصواب في تحرير مذهب المعتزلة في صفة الإرادة أنهم فريقان:
الفريق الأول: ويضم الأكثرين منهم، ومن هؤلاء معتزلة البصرة، فهؤلاء يثبتون أن الله تعالى مريد بإرادة حادثة لا فيمحل. ينظر: شرحالأصول الخمسة: للقاضي عبدالجبار، ص٤٤٠؛ والتفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٣٧؛ ومج٦، ج١١، ص١٧٦؛ ومج٨، ج١٦، ص٧٩؛ ومج١٠، ج١٩، ص١٦.
الفريق الثاني: لم ينكر لفظ الإرادة، ولكنه تأولها، وجعل إطلاقها على الله تعالى مجازا، وهذا رأي كلٍ من أبي الحسين البصري، والكعبي، والنظام، والجاحظ. ينظر: المجموع المحيط: للقاضي عبدالجبار، ص١٦١؛ والإبانة: لأبي الحسن الأشعري، ص٤٦؛ والفرق بين الفرق: للبغدادي، ص١٨٢؛ والملل والنحل: للشهرستاني، (١/ ٧٣)؛ والمحصل: للرازي، ص١٣٣؛ والأربعين، (١/ ١٤٧)؛ والعلم الشامخ: للمقبلي، ص٧٩؛ والمعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منهم: عواد المعتق، ص١٠٤ وص١٠٦؛ والمعتزلة: لزهدي جار الله، ص٧٢.

(٢) التفسير الكبير، مج٦، ج١١، ص١٧٦؛ وينظر: مج١، ج٢، ص١٣٧؛ ومج٨، ج١٦، ص٧٩؛ ومج١٠؛ ج١٩، ص١٦.

تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ [الأنعام: ١١١]: (قال الجبائي قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ يدل على حدوث مشيئة الله تعالى، لأنها لو كانت قديمة لم يجز أن يقال ذلك، كما لا يقال لا يذهب زيد إلى البصرة إلا أن يوحد الله تعالى، وتقريره، أنا إذا قلنا: لا يكون كذلك إلا أن يشاء الله فهذا يقتض تعليق حدوث هذا الجزاء على حصول المشيئة فلو كانت المشيئة قديمة لكان الشرط قديما، ويلزم من حصول الشرط حصول المشروط، فيلزم كون الجزاء قديما. والحس دل على أنه محدث فوجب كون الشرط حادثا، وإذا كان الشرط هو المشيئة لزم القول بكون المشيئة حادثة، هذا تقرير الكلام.

والجواب: أن المشيئة وإن كانت قديمة إلا أن تعلقها بإحداث ذلك المحدث في الحال إضافة حادثة وهذا القدر يكفي لصحة هذا الكلام)[١].

ومما سبق من كلام الرازي اتضح لنا أن الرازي يثبت إرادة قديمة لله تعالى فرارا من القول بتجدد إرادة حادثة لله تعالى.

وقد ناقش المعتزلة الذين يقولون إن إرادة الله تعالى لا تتعلق بالعدم، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ [آل عمران: ١٧٦] (قالت المعتزلة: الإرادة لا تتعلق بالعدم، وقال أصحابنا: ذلك جائز، والآية دالة على قول أصحابنا لأنه قال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ فبين أن إرادته متعلقة بهذا العدم. قالت المعتزلة: المعنى أنه تعالى ما أراد ذلك كما قال: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]. قلنا: هذا عدول عن الظاهر)[٢].

---

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص١٥٢؛ ومج١٤، ج٢٧، ص١٢٧؛ ومج١٦، ج٣١، ص٧٥.

(٢) التفسير الكبير، مج٥، ج٩، ص١٠٥؛ ومج٨، ج١٦، ص٧٩.

ويقول عند قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]: (قالت المعتزلة: هذه الآية دالة على أن المعدوم شيء لأنه يقول: لما أراده ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ فهو قبل القول له: كن لا يكون وهو في تلك الحالة شيء حيث قال: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا﴾.

(والجواب): أن هذا بيان لعدم تخلف الشيء عن تعلق إرادته به، فقوله: ﴿إِذَآ﴾ مفهوم الحين والوقت والآية دالة على أن المراد شيء حين تعلق الإرادة به، ولا دلالة فيها على أنه شيء قبل ما إذا أراد، وحينئذ لا يرد ما ذكروه لأن الشيء حين تعلق الإرادة به ولا دلالة فيها على أنه شيء قبل ما إذا أراد، وحينئذ لا يرد ما ذكروه لأن الشيء حين تعلق الإرادة به شيء موجود لا يريده في زمان ويكون في زمان آخر بل يكون في زمان تعلق الإرادة، فإذا الشيء الموجود لا المعدوم لا يقال: كيف يريد الموجود وهو موجود فيكون ذلك إيجادا للموجود؟ نقول هذا الإشكال من باب المعقولات ونجيب عنه في موضعه، وإنما غرضنا إبطال تمسكهم باللفظ، وقد ظهر أن المفهوم من هذا الكلام أنه يريد ما هو شيء إذا أراد، وليس في الآية أنه إذا أراد ما كان شيئا قبل تعلق الإرادة)[١].

كما ناقش الكرامية والفلاسفة الذين يثبتون لله تعالى إرادة محدثة[٢]

---

(١) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص١١٠-١١١.

(٢) هناك من الباحثين من ذهب إلى أن الرازي يقول: بأن الفلاسفة والمعتزلة لا يثبتون الارادة لله تعالى ثم شرع في الرد على الرازي قائلا: (والحق أنه لا المعتزلة ولا الفلاسفة ينفون الإرادة عن الله. . . الخ) ينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: محمد الزركان، ص٢٩٣.

والصواب أن الرازي أورد قول الفلاسفة والمعتزلة في إثبات الإرادة لله تعالى وناقشهم، =

قائلا: (قالت الكرامية[1]: لله إرادة مُحْدَثة بدليل قوله تعالى: ﴿إِذَآ أَرَادَ﴾ [يس: ٨٢] ووجه دلالته من أمرين:

(أحدهما): من حيث إنه جعل للإرادة زمانا، فإن ﴿إِذَآ﴾ ظرف زمان وكل ما هو زماني فهو حادث.

(وثانيهما): هو أنه تعالى جعل إرادته متصلة بقوله: ﴿كُن﴾، وقوله: ﴿كُن﴾ متصل بكون الشيء ووقوعه لأنه تعالى قال: ﴿فَيَكُونُ﴾ بفاء التعقيب لكن الكون حادث، وما قبل الحادث متصل به حادث، والفلاسفة[2] وافقوهم في هذا الإشكال من وجه آخر فقالوا إرادته متصلة بأمره وأمره متصل بالكون ولكن إرادته قديمة فالكون قديم فمكونات الله قديمة، وجواب الضالين من التمسك باللفظ هو أن المفهوم من قوله: ﴿إِذَآ أَرَادَ﴾ [يس: ٨٢] من حيث اللغة إذا

= بل إنه فصل في أقوال المعتزلة في صفة الإرادة، وناقشهم ورد عليهم، وهذا واضح جلي في تفسيره الكبير.

والباحث نسب إلى الرازي القول بنفي الفلاسة والمعتزلة للإرادة، مع أنه ذكر آراء المعتزلة في الإرادة، وأحال إلى مراجع الرازي كالأربعين، والمحصل، ثم إنه ذكر أن الذي نسب إلى المعتزلة القول بنفي صفة الإرادة هو صاحب العلم الشامخ: المقبلي، فالكلام إذن ليس كلام الرازي، وللعلم أن صاحب العلم الشامخ لم يذكر أن المعتزلة نفوا صفة الإرادة، بل إنما ذكر أن البغدادين منهم هم الذين نفوا الإرادة، وهذا لا يمنع أن البصريين منهم يثبتون الإرادة، فكان الأولى بالباحث عدم تعميم الحكم. والله أعلم.

(١) ينظر لقول الكرامية في الإرادة في الفرق بين الفرق: للبغدادي، ص٣٦؛ والتمهيد: للباقلاني، ص ١٥٢ - ١٧٥؛ والإنصاف، ص ٣٦؛ ونهاية الإقدام: للشهرستاني، (١/ ١٠٥ - ١١٤)؛ ومذهب التجسيم عند المسلمين مذهب الكرامية: د/ سهير مختار، ص٢١٩ - ٢٢١.

(٢) ينظر لقول الفلاسفة في الإرادة في: عيون المسائل: للفارابي، ص٥١؛ والشفاء، الإلهيات: لابن سينا، (٢/ ٣٦٧، ٤٠٢-٤٠٣).

تعلقت إرادته بالشيء لأن قوله: ﴿أَرَادَ﴾ فعل ماض، وإذا دخلت كلمة إذا على الفعل الماضي تجعله في معنى المستقبل، ونحن نقول: بأن مفهوم قولنا أراد ويريد وعلم ويعلم [لا][١] يجوز أن يدخله الحدوث، وإنما نقول: لله تعالى صفة قديمة هي «الإرادة» وتلك الصفة إذا تعلقت بشيء نقول: أراد ويريد، وقبل التعلق لا نقول أراد وإنما نقول: له إرادة وهو بها مريد، ولنضرب مثالا للأفهام الضعيفة ليزول ما يقع في الأوهام السخيفة، فنقول: قولنا فلان خياط يراد به أن له صنعة الخياطة فلو لم يصح منا أن نقول إنه خاط ثوب زيد أو يخيط ثوب زيد لا يلزم منه نفي صحة قولنا إنه خياط بمعنى أن له صنعة بها يطلق عليه عند استعماله تلك الصنعة في ثوب زيد في زمان ماض خاط ثوبه، وبها يطلق عليه عند استعماله تلك الصنعة في ثوب زيد في زمان مستقبل يخيط ثوبه، ولله المثل الأعلى، فافهم أن «الإرادة» أمر ثابت إن تعلقت بوجوده شيء نقول: أراد وجوده أي يريد وجوده، وإذا علمت هذا فهو في المعنى من كلام أهل السنة تعلق الإرادة حادث وخرج بما ذكرنا جواب الفريقين)[٢].

ومما سبق ذكره من مناقشة الأقوال التي ذكرها الرازي من المعتزلة والفلاسفة والكرامية يتضح أن الإرادة التي يثبتها ابن الخطيب هي إرادة قديمة، ذاتية، لأنه ينفي أن تكون إرادة الله تعالى حادثة بناء على شبهته في امتناع قيام الحوادث عن الله تعالى، وعنده أن الذي يتجدد هو مجرد التعلق، وهو عبارة عن نسب وإضافات.

والأشاعرة الجبرية لا يفرقون بين محبة الله تعالى وإرادته الكونية ومشيئته، فهم يفهمون من المشيئة أنها عامة، ويحتجون على مذهبهم في خلق الأفعال

---

(١) في الأصل بدون [لا]، واضفتها ليستقيم المعنى.

(٢) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص١١١؛ وينظر: مج١١، ج٢١، ص٢٤.

بشمول الإرادة وعموم المشيئة، أي أنهم اقتصروا على الجانب الكوني فحسب.

أما المعتزلة فقصروا نظرتهم على الإرادة الشرعية فحسب، فقالوا: كل ما أراده الله لابد أن يكون محبوبا له ومأمورا به، وكل ما وقع في الأرض من المعاصي فليس بإرادة الله، لأن الله لم يأمر به، ولا يحبه، بل قد نهى عنه، وإنما وقع ذلك بإرادة الإنسان وحده[١].

والرازي يجعل الإرادة إرادة واحدة هي المشيئة والرضاوالمحبة والكراهة والغضب[٢]، وهو يقسم المشيئة إلى عامة وخاصة، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِي شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٦]: (يمكن أن يقال: ﴿وَيَرْضَىٰٓ﴾ لتبين أن قوله: ﴿يَشَآءُ﴾ ليس المراد المشيئة التي هي الرضا، فإن الله تعالى إذا شاء الضلالة بعبد لم يرضَ به، وإذا شاء الهداية رضي فقال: ﴿لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ﴾ ليعلم أن المشيئة ليست هي المشيئة العامة[٣]، إنما هي الخاصة[٤])[٥].

❊ ❊ ❊

---

(١) ينظر: قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي: السيد الجلينيد، ص١٣٠؛ وص١٧٤ وص١٨١.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج٨، ج١٦، ص٧٩؛ ومج١٦، ج٣٢، ص٧٥.

(٣) يقصد بالمشيئة العامة، المشيئة الكونية التي يثبتها الأشاعرة.

(٤) يقصد بالمشيئة الخاصة: المشيئة الشرعية، التي يثبتها المعتزلة، ينظر: التفسير الكبير، مج٣، ج٦، ص٢٠٤.

(٥) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٨، ص٣٠٧؛ وينظر: مج٣، ج٦، ص٢٠٤.

المطلب الثاني
نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

وافق الرازي أهل السنة والجماعة في إثباته لـ «صفة الإرادة» من حيث الجملة، إلا أنه خالف أهل السنة والجماعة في أن الإرادة التي يثبتها ابن الخطيب هي عنده إرادة واحدة، بمعنى المحبة والرضى، وهو لا يفرق بين نوعي الإرادة، وجعل للمشيئة قسمين عام وخاص، والإرادة عنده إرادة قديمة ذاتية، ولم يثبت لله تعالى إرادة حادثة متجددة، وذلك بسبب شبهته في منع قيام الحوادث بالله تعالى، وقد اتضح هذا جليا في ثنايا عرضه لأقوال المتكلمين في الإرادة وفي أثناء مناقشته للمعتزلة والكرامية.

وقد لوحظ عليه مخالفة لمنهجه وذلك أن «صفة الإرادة» من الصفات التي يثبتها عقلا، إلا أنه لم يلتزم بهذا، حيث أنه أثبت الإرادة بالعقل اعتمادا وبالنقل اعتضادا.

وسيكون الرد عليه من وجوه مجملها ما يلي:

الوجه الأول: أدلة ثبوت «صفة الإرادة».

سبق وأن ذكرت أن «صفة الإرادة» ثابتة بنص الكتاب والسنة، وسأذكر دلالة الإجماع والعقل على ثبوت «صفة الإرادة».

أولًا: دلالة الأجماع:

لقد أجمع أهل السنة والجماعة على وصف الله تعالى بالإرادة[(١)]، وممن حكى الإجماع عن السلف على ثبوتها الإمام الشافعي[(٢)]، وأبو بكر الاسماعيلي[(٣)]، وأبو الحسن الأشعري[(٤)]، والصابوني[(٥)]، والبيهقي[(٦)]، ويحي بن أبي الخير العمراني[(٧)]، وعبد الغني المقدسي[(٨)]، وابن تيمية[(٩)].

---

(١) المسائل العقدية التي حكى فيها شيخ السلام ابن تيمية الإجماع في أبواب التوحيد والإيمان جمع ودراسة: خالد الجعيد، (٢/ ٤٦٩-٤٧٢).

(٢) ينظر إلى قول الشافعي في: العلو: للذهبي، ص١٦٥؛ واجتماع الجيوش الإسلامية: لابن القيم، (٢/ ١٦٥).

(٣) أبو بكر الإسماعيلي هو أحمد بن إبراهيم الجرجاني، الإسماعيلي، الشافعي، ولد سنة سبع وسبعين ومئتين، صاحب التصانيف، منها مسند عمر، والمستخرج على الصحيحين، توفي سنة إحدى وسبعين وثلاث مئة.
ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٦/ ٢٩٢-٢٩٦، (٢٠٨)؛ وطبقات الشيرازي، ص١٢٤؛ وطبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٣/ ٧-٨، (٧٣).
وينظر إلى قوله في: اعتقاد أئمة أهل الحديث، ص ٥١.

(٤) ينظر إلى قول أبي الحسن الأشعري في رسالة إلى أهل الثغر، ص ١٢١؛ وص ١٢٣.

(٥) ينظر إلى قول الصابوني في: عقيدة السلف أصحاب الحديث، ص١٦.

(٦) ينظر إلى قول البيهقي في الاعتقاد، ص ١٩١ - ١٩٢.

(٧) يحي بن أبي الخير العمراني، يكنى بأبي الحسين، شيخ الشافعية باقليم اليمن، كان إماما زاهدا خيرا عارفا بالفقه والأصول والخلاف، صاحب البيان، توفي سنة ثمان وخمسون وخمس مئة. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٧/ ٣٣). وينظر إلى قوله في: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، (٢/ ٣٤٢).

(٨) ينظر إلى قول عبد الغني المقدسي في الاقتصاد، ص١١٩.

(٩) ينظر إلى قول ابن تيمية في مجموع الفتاوى، (٨/ ٤٥٩)؛ (٦/ ١١٦)؛ (٨/ ٢٠١؛ ٤٧٦)؛ وشرح العقيدة الأصفهانية، ص٢٥.

ثانيًا: دلالة العقل:

إن إيجاد الله للمخلوقات على جهة الاختيار هو مقتضى قدرة الله تعالى، لأن الفعل الاختياري إنما يكون بقدرة، فإنه كذلك هو مقتضى إرادة الله تعالى لأن الفعل الاختياري إنما يكون بإرادة. إذ لا يتصور أن يكون فعله اختياريا يمكن أن يفعله إذا شاء وإن لم يشأ لم يفعل إلا إذا كان فعله هو مقتضى إرادته فلزم إثبات «صفة الإرادة» لله تعالى.

وكما أن إرادة الله تعالى هي مقتضى فعله الاختياري فإن تخصيص الله لكل مخلوق بهيئة معينة وزمن معين ومكان معين ونحو ذلك من التخصيصات يقتضي أن وجوده كذلك إنما كان بإرادة، لأن التخصيص إنما يكون بأمر ممكن، لا بأمر ضروري لا يمكن خلافه[١]، (ومعلوم أن الذات المجردة التي لا إرادة لها لا تخصص وإنما يكون التخصيص بالإرادة)[٢].

وبتنوع هذه الدلالات التي هي مابين نقل وإجماع وعقل يبطل قول الرازي من أن الطريق إلى إثبات الإرادة هو العقل فحسب.

الوجه الثاني: الفرق بين المشيئة والإرادة.

---

(١) المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها: د/ عبدالله القرني، ص ٥٤٧ - ٥٤٨.
وينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٨/ ١٤٨)؛ (١٦/ ٣٠٤-٣٠٥؛ ٣٥٤؛ ٤٥٨-٤٥٩)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٤/ ٢٠٢-٢٠٣)؛ والنبوات، ص ٣٥٧ - ٣٥٨؛ ومفتاح دار السعادة: لابن القيم، (٢/ ٤٠٠-٤٠١).

(٢) ينظر شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، ص٥٧؛ وبيان تلبيس الجهمية، (١/ ٢٢١-٢٢٢)، والاقتصاد في الاعتقاد: للغزالي، ص٦٥-٦٦؛ والمواقف: للإيجي، ص٢٩١ وتبصرة الأدلة: لأبي المعين النسفي، (١/ ٣٧٥)؛ وشرح المقاصد: للتفتازاني، (٢/ ٩٤)؛ ورسالة التوحيد: لمحمد عبده، ص٦٢-٦٣.

المشيئة والإرادة ليست شيئا واحدا، دل على هذا اللغة والشرع.

أما عن دلالة اللغة على هذا الفارق، فكما سبق وأن وضح بأن المشيئة هي الإيجاد، والإرادة فهي طلب الشيء.

ومن جهة الشرع، فالمشيئة من الله تعالى هي الإيجاد، وهي تقتضي وجود الشيء، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وترادفها بهذا المعنى الإرادة الكونية.

أما الإرادة فهي لا تقتضي وجود المراد، وهذه هي الإرادة الشرعية، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] فهذه الإرادة يحب الله تعالى مرادها، ويأمر به، ويرضاه، ولا يلزم أن يقع المراد بها، إلا أن يتعلق به الإرادة الكونية(١).

الوجه الثالث: إثبات إرادة حادثة لله تعالى.

إن الصحيح الذي عليه سلف الأمة أن الله تعالى له إرادات متعددة بعدد المرادات وهذه الإرادة حادثة فالله تبارك وتعالى يريد الشيء في وقته بإرادة حادثة وقبلها إرادة حادثة أخرى وهكذا، فنوع الإرادة وجنسها قديم أزلي يتصف الله ﷻ بها من الأزل، ولكن آحاد الإرادة حادثة، ولا محذور في ذلك لأنها إرادات له تعالى، وهو ﷻ يحدثها بنفسه، وهذا هو الموافق لصريح المعقول، وصحيح المنقول، ولكن الأشاعرة خالفوا ذلك وقالوا الإرادة واحدة قديمة، والذي يحدث عند إرادة الشيء المعين مجرد تعلق بين المراد

---

(١) ينظر: المفردات: للراغب الأصفهاني، ص٢٧١؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٨/ ١٨٧ - ١٨٨)؛ وشفاء العليل: لابن القيم، (١/ ١٤٢)؛ وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (٢/ ٢٥٠-٢٥٢).

وبين الإرادة، وهذا التعلق فسروه بالعدم فهو مجرد نسبة وإضافة فقط، وخالفوا بذلك صريح المعقول لأن العقل يقتضي بأن المراد لا بد أن يتبع الإرادة فعند وجود الإرادة لا بد أن يكون المراد ولا يتخلف عنها، ولذلك فإن الحق الذي عليه أهل السنة والجماعة هو أن سبب حدوث المراد ليس مجرد التعلق العدمي ولكن حدوث إرادات متعاقبة قائمة بذات الله مسبوقة بإرادة قبلها، وهذا التسلسل ليس محالا لأنه تسلسل في الآثار، وبذلك تكون لكل فعل إرادة خاصة به، فإرادة هذا غير إرادة هذا وهكذا.

وبذلك يكون الحق هو أن الله (أنه لم يزل مريدا بإيرادات متعاقبة، فنوع «الإرادة» قديم، وأما إرادة الشيء المعين فإنما يريده في وقته، وهو سبحانه يقدر الأشياء ويكتبها، ثم بعد ذلك يخلقها. فهو إذا قدرها علم ما سيفعله، وإذا أراد فعله في الوقت المستقبل، ولكن لم يرد فعله في تلك الحالة فإذا جاء وقته أراد فعله فالأول عزم، والثاني قصد)[1].

يقول ابن تيمية: (بتقدير أن يكون البارئ لم يزل مريدا لأن يفعل شيئا بعد شيء يكون كل ما سواه حادثا كائنا بعد أن لم يكن، وتكون الإرادة قديمة بمعنى أن نوعها قديم، وإن كان كل من المحدثات مرادا بإرادة حادثة)[2].

وإرادة الله يستلزم بعدها وجود المراد مباشرة، ولا يجوز أن يتخلف عنه أبدا، وهذا ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] وقوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦] ففعله ﷻ وإرادته متلازمتان فما أراد أن يفعل فعل، وما فعله فقد أراده.

---

(١) مجموع فتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٣٠٣).

(٢) درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٩/ ١٢٩).

ويثبت شارح الطحاوية لله تعالى: (إرادات متعددة بحسب الأفعال، وأن كل فعل له إرادة تخصه، هذا هو المعقول في الفطر، فشأنه سبحانه أنه يريد على الدوام، ويفعل ما يريد)[١].

كما يقول الشيخ محمد خليل الهراس: (آحاد تلك الصفات من الأفعال وإن كان هو لم يزل موصوفا بها بمعنى أن نوعها قديم وأفرادها حادثة، فهو سبحانه لم يزل فعالا لما يريد ولم يزل ولا يزال يقول ويتكلم ويخلق ويدبر الأمور وأفعاله تقع شيئا فشيئا تبعا لحكمته وإرادته)[٢].

ويلزم الرازي والأشاعرة الذين قالوا إن إرادته صفة واحدة تتعلق بكل مراد عند وجوده أن تكون الحوادث قد حدثت وقت حدوثها بلا سبب أحدثها لأن التعلق الذي يقولون به عدم في الحقيقة وليس بشيء، ولذلك ذكر ابن تيمية أن هذا القول (فساده معلوم بالاضطرار... وبطلانه من جهات: ... من جهة أن جعل الإرادة تخصص لذاته، ومن جهة أنه لم يجعل عند وجود الحوادث شيئا حدث حتى تخصص أو لا تخصص، بل تجددت نسبة عدمية ليست وجودا، وهذا ليس بشيء، فلم يتجدد شيء، فصارت الحوادث تحدث وتخصص بلا سبب حادث ولا مخصص)[٣].

والله ﷻ يريد حصول الأشياء لمعنى يقتضي وجودها وهو (لا يريد إلا ما تقتضي نفسه إرادته بمعنى يقتضي ذلك، ولا يرجح مرادا على مراد إلا لذلك.

ولا يجوز أيضًا أن تكون الإرادة تخصص مِثْلا على مِثْل بلا مخصص، بل إنما

(١) شرح العقيدة الطحاوية: لأبي العز، (١/ ١١١).
(٢) شرح العقيدة الواسطية: لمحمد خليل هراس، ص٩٩.
(٣) مجموع الفتاوى، (١٦/ ٣٠٢).

يريد المريد أحد الشيئين دون الآخر لمعنى في المريد والمراد، لا بد أن يكون المريد إلى ذلك أميل، وأن يكون في المراد ما أوجب رجحان ذلك الميل)[(١)].

وبهذا تبين لنا خطأ الرازي في موقفه لـ«صفة الإرادة» واضحا من الالزامات التالية:

أولًا: يلزمه أن تكون إرادة هذا الشيء هي إرادة ذاك.

ثانيًا: يلزمه حدوث الحوادث بدون سبب اقتضى حدوثها.

ثالثًا: يلزمه أن تكون الإرادة تخصص لذاتها.

رابعًا: يلزمه تأخر المراد عن الإرادة التامة[(٢)].

---

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٣٠٦).

(٢) آراء ابن فورك الاعتقادية عرض ونقد: د/ عائشة روزي، (٢/ ٦٣٤).

المبحث الخامس
صفة الكلام

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى صفة الكلام وورودها في القرآن والسنة.

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفة الكلام.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

المطلب الأول
معنى صفة الكلام وورودها في الكتاب والسنة

أولًا: معنى صفة الكلام في اللغة:

الكلام في اللغة: يطلق على المعنى واللفظ معا، يقول ابن فارس عن معنى الكلام: (يدل على نُطْقٍ مُفْهِم، تقول: كلمته، أكلمه تكليما، وهو كليمي، إذا كلَّمَك أو كلَّمْتَه)[١].

وإذا أريد بالكلام المعنى فقط أو اللفظ فقط لا يكون ذلك إلا بقرينة تدل عليه، يقول ابن تيمية رحمه الله: (الكلام إذا أُطْلِقَ يتناول اللفظ والمعنى جميعا، وإذا سمي المعنى وحده كلاما أو اللفظ وحده كلاما، فإنما ذاك مع قيد يدل على ذلك... والقرآن والحديث مملوء من آيات الكلام لله تعالى، فكان المفهوم من ذلك هو إثبات اللفظ والمعنى لله تعالى)[٢].

والنداء: هو صوت رفيع، مسموع، هذا باتفاق أهل اللغة[٣]، . . . .

---

(١) معجم مقاييس اللغة، (٥/ ١٣١).

(٢) مجموع الفتاوى، (٦/ ٥٣٣)؛ وينظر، (١٢/ ٣٥؛ و٦٧)؛ والاستقامة، (١/ ٢١١)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٢/ ٣٢٩)؛ و(١٠/ ٢٢٢)؛ والتسعينية، (٣/ ٩٦٧)؛ ومذهب السلف القويم في مسألة كلام الله الكريم، (٣/ ٣٩٠-٣٩١)، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل، اعتنى بها: محمد رشيد رضا.

(٣) ينظر: تهذيب اللغة: للأزهري، (٤/ ٣٥٤٥)؛ ومعجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٥/ ٤١٢)؛ والمحيط في اللغة: للصاحب بن عباد (٩/ ٣٦٤)؛ والصحاح: للجوهري (٦/ ٢٥٠٥)؛ ورسالة السجزي لأهل زبيد: للسجزي، ص٢٥٣؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٥٣٠)؛ و(١٢/ ٤٠)؛ ومذهب السلف القويم في مسألة كلام الله الكريم، (٣/ ٣٧١؛ و٤٣٥)، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل.

وما تعقله الأمم[١].

والمناجاة: هي الكلام بصوت منخفض[٢].

والقول: كلام من يتكلم به، ويقوله: فيسمع منه ويفهم ويعقل[٣]، وهو القول من النطق؛ هذا عنمعنى الكلام في اللغة، أما عن معنى الكلام في الشرع: فهو ما يطلق على اللفظ والمعنى معا. والذي يدل على صحة هذا القول الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة.

أما عن أدلة الكتاب فمنها:

١) قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۘ اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٨] فهنا لفظ الكلام مطلق، والمراد به الكلام الدال على اللفظ والمعنى معا.

٢) قوله تعالى: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ ۚ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ [الكهف: ٥]

٣) قوله تعالى: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الأنبياء: ٢٧].

ففي هذه الآيات البينات لفظ (الكلمة)، ولفظ (القول) مطلق أيضًا، وهو يدل على أن الكلام ما دل على اللفظ والمعنى معا.

ومن أدلة السنة النبوية قول النبي ﷺ: «**إِنَّ الله تَجَاوَزَ لأُمَّتِي عَمَّا وَسْوَسَتْ،**

---

(١) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٤٠٧).

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٥/ ٣٩٩)؛ والمحكم المحيط الأعظم في اللغة: لابن سيدة، (٧/ ٥٥٩).

(٣) ينظر: معجم مقاييس اللغة، (٥/ ٤٢).

أَوْ حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا، مَا لَمْ تَعْمَلْ بِهِ أَوْ تَكَلَّمْ»[١].

ففي هذا الحديث أخرج حديث النفس عن مطلق الكلام، لأنه فرق بين تحديث النفس - وهو معنى الكلام - وبين الكلام المسموع، فأطلق على الأول التحديث وعلى الثاني الكلام بمجموعه لفظا ومعنى.

أما الإجماع فقد أطبق سائر الأمم والطوائف على تناول الكلام والقول للفظ والمعنى جميعا. ذكر هذا السجزي[٢]، وابن تيمية[٣].

وإطلاق اللفظ والمعنى مجتمعين على الكلام هو نفس إطلاق الروح والجسد على كلمة إنسان، فلا يطلق عليه إنسان، إلا إذا كان مشتملا على الروح والجسد فالجسد وحده لا يطلق عليه إنسان، وكذلك الروح فقط لا يطلق عليها إنسان، وكذلك الكلام لا يطلق على المعنى بمفرده، ولا يطلق على اللفظ بمفرده إلا بوجود قرينة تدل على ذلك.

يقول ابن تيمية: (وقد تنازع الناس في مسمى الكلام في الأصل، فقيل: هو اسم اللفظ الدال على المعنى، وقيل: المعنى المدلول عليه باللفظ...، وقيل: بل هو اسم عام لهما جميعا يتناولهما عند الإطلاق، وإن كان مع التقييد يراد به هذا تارة وهذا تارة، هذا قول السلف وأئمة الفقهاء، وإن كان هذا القول لا يعرف في كثير من الكتب.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان والنذور، باب إذا حنث ناسيا في الأيمان، (٦٦٦٤)؛ وفي مواضع أخرى، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر بالقلب إذا لم تستقر، (١٢٧)، بنحوه.

(٢) رسالة السجزي إلى أهل زبيد، ص١١٥-١١٨.

(٣) مجموع الفتاوى، (١٢/ ٤٥٦-٤٥٧).

وهذا كما تنازع الناس في مسمى الإنسان هل هو الروح فقط؟ أو الجسد فقط؟ والصحيح أنه اسم للروح والجسد جميعا، وإن كان مع القرينة قد يراد به هذا تارة وهذا تارة)[١].

والمتكلِّم هو من قامت به صفة الكلام، وقدر عليها، فهو من تكلم بفعله ومشيئته وقدرته، وقام به الكلام، وهذا هو مذهب السلف[٢].

والكلام في «صفة الكلام» مرتبط بمسألة القرآن، فما إن تذكر مسألة الكلام إلا وتذكر معها مسألة القرآن، إذ القرآن هو من كلام الله تعالى.

(ومسألة القرآن وقع فيها بين السلف والخلف من الاضطراب والنزاع ما لم يقع نظيره في مسألة العلو والارتفاع، إذ لم يكن على عهد السلف من يبوح بإنكار ذلك ونفيه، كما كان على عهدهم من باح بإظهار القول بخلق القرآن، ولا اجترأ الجهمية إذا ذاك على دعاء الناس إلى نفي علو الله على عرشه، بل ولا أظهرت ذلك، كما اجترؤوا على دعاء الناس إلى القول بخلق القرآن، وامتحانهم على ذلك، وعقوبة من لم يجبهم بالحبس والضرب، والقتل، وقطع الرزق، والعزل عن الولايات ومنع قبول الشهادة وترك افتدائهم من أسر العدو، إلى غير ذلك من العقوبات التي إنما تصل لمن خرج عن الإسلام، وبدلوا بذلك الدين نحو تبديل كثير من المرتدين، فأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه، أذلة على المؤمنين، أعزة على الكافرين، يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم، فجاهدوا في الله حق جهاده، متبعين سبيل الصديق

---

(١) مجموع الفتاوى، (١٢/ ٦٧-٦٨)؛ وينظر: التسعينية، (٣/ ٩٦٧).

(٢) ينظر: منهاج السنة: لابن تيمية، (٢/ ٢٩٤)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٢/ ٣٠٦-٣٠٧)؛ (١٠/ ٢٢٢)؛ والتسعينية، (١/ ٢٩٦)؛ وشرح العقيدة الأصفهانية، ص٦٩-٧٠.

وإخوانه اللذين جاهدوا المرتدين بعد موت الرسول ﷺ)[١].

و«صفة الكلام» من أشهر الصفات الإلهية التي حصل النزاع فيها بين المتكلمين وأكثر أئمة الفرق فيها القول، وذهبوا مذاهب شتى[٢]، وضل فيها طوائف من الناس[٣]، بل وحيرت عقولهم[٤].

وهدى الله تعالى أهل السنة والجماعة لما اختلف الناس فيه من الحق في هذا الباب، كما هو شأنهم في أبواب العقيدة كلها، بل وفي جميع أبواب الدين[٥].

وصفة الكلام صفة ثابتة لله تعالى بالكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، (فقد دل القرآن وصريح السنة والمعقول وكلام السلف على أنه سبحانه يتكلم بمشيئته، كما دل على أن كلامه صفة قائمة بذاته، وهي صفة ذات وفعل)[٦]، (وقد نوّع الله تعالى هذه الصفة في إطلاقها عليه تنويعا يستحيل معه نفي حقائقها)[٧].

ولقد وردت صفة الكلام بلفظ (كَلَّمَ) مرتين في القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤].

وبلفظ (كَلَّمَه) في قوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

---

(١) التسعينية: لابن تيمية، (١/ ٢٣٠-٢٣١).

(٢) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري: لابن حجر، (١٣/ ٤٥٤).

(٣) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (١/ ١٧٢).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٢/ ٢١١)؛ وشرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، ص١٣٢.

(٥) منهج الحافظ ابن حجر في العقيدة من خلال كتابه فتح الباري: محمد إسحاق كندو، (٢/ ٦٥١).

(٦) مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٤١٤).

(٧) المصدر نفسه، (٢/ ٤٠٧).

وبلفظ (يُكَلِّمَه) في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى: ٥١].

وبلفظ (كلامي) في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّي ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾ [الأعراف: ١٤٤]. وبلفظ (كلمة) في ثلاثة عشر موضعا من الذكر الحكيم منها قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ﴾ [يونس: ١٩].

وبلفظ (كَلِمَتُنَا) في قوله: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٧١﴾﴾ [الصافات: ١٧١].

وبلفظ (كلمته) في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١].

وبلفظ (كلمات) في ثمانية مواضع من آيات الذكر الحكيم، منها قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩].

وبلفظ (كلماته) في ستة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾﴾ [الإنعام: ١١٥].

ومن السنة حديث احتجاج آدم وموسى عليهما السلام وفيه: «...، **قَالَ لَهُ آدَمُ: يَا مُوسَى: اصْطَفَاكَ الله بِكَلاَمِهِ**»(١).

كما ورد النداء بألفاظ متنوعة، منها: ما ورد بلفظ (نادى) في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱئْتِ ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٠﴾﴾ [الشعراء: ١٠].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب القدر، باب ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِيٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠]، (٦٦١٤)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، (٢٦٥٢).

وبلفظ (ناداه) في قوله تعالى: ﴿إِذْ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿١٦﴾﴾ [النازعات: ١٦].

وبلفظ (ناداهما) في قوله: ﴿وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [الأعراف: ٢٢].

وبلفظ (نادينا) في قوله: ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَٰكِن رَّحْمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [القصص: ٤٦].

وبلفظ (ناديناه) مرتين في القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا ﴿٥٢﴾﴾ [مريم: ٥٢].

وبلفظ: (يناديهم) في أربعة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَآ أَجَبْتُمُ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٦٥﴾﴾ [القصص: ٦٥].

وبلفظ (نودي) في ثلاثة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٠﴾﴾ [القصص: ٣٠].

ومن السنة قول الله تعالى: قال الرسول ﷺ: «**يَقُولُ الله: يَا آدَمُ! فَيَقُولُ: لَبَّيْكَ وسَعَدَيْكَ، فَيُنَادِي بِصَوْت: ...**»[١].

وقد دل أيضًا على صفة الكلام ما ورد في القرآن من ذكر قوله، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السجدة: ١٣]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ۖ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ ﴿٢٣﴾﴾ [سبأ: ٢٣]، (٧٤٨٣).

وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ وَلَهُ ٱلْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴿٧٣﴾﴾ [الإنعام: ٧٣]، وما في القرآن من ذكر إنبائه وقصصه، قال تعالى: ﴿يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ قُل لَّا تَعْتَذِرُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَّأَنَا ٱللَّهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ وَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٩٤﴾﴾ [التوبة: ٩٤]؛ وقوله: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ﴾ [يوسف: ٣]؛ وما في القرآن من ذكر حديثه، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]؛ وقوله: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٢٣].

(فعامة نصوص القرآن صريحة في معناها)[1]، وهي نصوص محكمة صريحة تفوت العد على أن الله سبحانه تكلَّم ويتكلَّم وكلَّم ويُكلِّم، وقال، ويقول، وأخبر ويخبر، ونبَّأ، وأمر، ويأمر، ونهى، وينهى، ورضي ويرضي، ويعطي، ويبشر وينذر، ويحذر، ويوصل لعباده القول ويدين لهم ما يتقون، ونادى وينادي، وناجى ويناجي، ووعد وأوعد، ويسأل عباده يوم القيامة، ويخاطبهم ويكلم كلا منهم ليس بينه وبينه ترجمان ولا حاجب، ويراجعه عبده مراجعة، وهذه كلها أنواع للكلام والتكليم[2].

❊ ❊ ❊

(١) الصواعق المرسلة: لابن القيم، (١/ ٣٨٢ - ٣٨٣).

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين: لابن القيم، (٢/ ٢٩٩)، بتصرف يسير؛ وينظر: شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، ص١٢٤.

المطلب الثاني
موقف الرازي من صفة الكلام

يثبت الرازي «صفة الكلام»، ويستدل على ثبوتها بالإجماع، حيث يقول: (أجمعت الأمة على أن الله تعالى متكلم)[١]، كما استدل على ثبوتها أيضًا بالنقل اعتضادا، حينما قرر وجه دلالة قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ۚ أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٨] على ثبوت صفة الكلام، كما قررها عقلا، ولعل الذي دفعه إلى تقريرها عقلا هو دافع الفطرة، إذ خالف منهجه في الاستدلال على ثبوت صفة الكلام فهو يثبتها نقلا[٢].

فهو يذكر أن حصول الكلام شرطٌ لحصول الإلهية، حيث يقول: (احتج الله تعالى على فساد كون ذلك العجل إلها بقوله: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ﴾ وتقرير هذا الدليل أن هذا العجل لا يمكنه أن يكلمهم ولا يمكنه أن يهديهم إلى الصواب والرشد، وكل من كان كذلك كان إما جمادا وإما حيوانا عاجزا، وعلى التقديرين فإنه لا يصلح للإلهية، واحتج أصحابنا بهذه الآية على أن من لا يكون متكلما ولا هاديا إلى السبيل لم يكن إلها لأن الإله هو الذي له الأمر والنهي، وذلك لا يحصل إلا إذا كان متكلما، فمن لا يكون متكلما لم يصح منه الأمر والنهي، والعجل عاجز عن الأمر

---

(١) التفسير الكبير، مج ١٤، ج ٢٧، ص ١٨٧ وينظر: نهاية العقول في دراية الأصول، (ل/ ١٣٠)، مخطوط.

(٢) ينظر: شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، ص٣٠؛ وص١٠٦.

والنهي فلم يكن إلها.

وقالت المعتزلة: هذه الآية تدل على أن شرط كونه إلها أن يكون هاديا إلى الصدق والصواب، فمن كان مضلا عنه وجب أن لا يكون إلها.

فإن قيل: فهذا يوجب أنه لو صح أن يتكلم ويهدي، يجوز أن يتخذ إلها، وإلا فإن كان إثبات ذلك كنفيه في أنه لا يجوز أن يتخذ إلها فلا فائدة فيما ذكرتم.

والجواب من وجهين:

الأول: لا يبعد أن يكون ذلك شرطا لحصول الإلهية، فيلزم من عدمه عدم الإلهية وإن كان لا يلزم من حصوله حصول الإلهية.

الثاني: أن كل من قدر على أن يكلمهم وعلى أن يهديهم إلى الخير والشر فهو إله، والخلق لا يقدرون على الهداية، إنما يقدرون على وصف الهداية، فأما على وضع الدلائل ونصبها فلا قادر عليه إلا الله ﷻ)[1].

وقد عرف الرازي الكلام بما يلي: (أن الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله الحي القادر لأجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الإرادات والاعتقادات، وعند هذا يظهر أن المراد من كون الإنسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص، وأما الكلام الذي هو صفة قائمة بالنفس فهي صفة حقيقية كالعلوم والقُدَر والإرادات)[2].

وحقيقة الكلام عنده هو (المعنى القائم بالنفس)[3]، فالمعنى النفساني يسمى

---

(١) التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص٧؛ وينظر: مج١١، ج٢٢، ص١٠٤-١٠٥.

(٢) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٢٦.

(٣) التفسير الكبير، مج٦، ج١١، ص٣٦.

كلاما وقولا، واحتج على صحة هذا القول بالقرآن والأثر والشعر.

أما القرآن:

أولًا: قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١] قال الرازي: (وظاهره أنهم كانوا كاذبين في اللفظ لأنهم أخبروا أن محمدا رسول الله وكانوا صادقين فيه، فوجب أن يقال إنهم كانوا كاذبين في كلام آخر سوى اللفظ وما هو إلا كلام النفس، ولقائل أن يقول: لا نسلم أنهم ما كانوا كاذبين في القول اللساني، قوله: اخبروا أن محمدا رسول الله. قلنا: لا نسلم. بل أُخْبِرُوا عن كونهم شاهدين بأن محمدا رسول الله، لأنهم كانوا قالوا: ﴿قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ [المنافقون: ١] والشهادة لا تحصل إلا مع العلم، وهم ما كانوا عالمين به، فثبت أنهم كانوا كاذبين فيما أخبروا عنه بالقول اللساني)[١].

ثانيًا: قال تعالى: ﴿وَاذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ الْغَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠٥] حيث يقول: (قال المتكلمون: هذه الآية تدل على إثبات كلام النفس لأنه تعالى لما أمر رسوله بأن يذكر ربه في نفسه وجب الاعتراف بحصول الذكر النفساني، ولا معنى للكلام النفسي إلا ذلك)[٢].

ثالثًا: قال تعالى: ﴿۞ وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدْوًا حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنتُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٩٠﴾﴾ [يونس: ٩٠] حيث يقول: (ويمكن أن يستدل بهذه الآية على إثبات كلام النفس لأنه تعالى حكى عنه أنه قال هذا الكلام، وثبت بالدليل أنه ما قاله

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٢٠.

(٢) التفسير الكبير، مج٨، ج١٦، ص١٠٦.

باللسان، فوجب الاعتراف بثبوت كلام غير كلام اللسان وهو المطلوب)[١].

وأما الأثر:

فما نقل أن عمر رضي الله عنه[٢] قال يوم السقيفة[٣]: «**كُنْتُ قَدْ زَوَّرْتُ[٤] فِي نَفْسِي كَلاَماً، فَسَبَقَنِي إِلَيْهِ أَبُو بَكْرٍ[٥]**»[٦].

---

(١) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص١٥٤.

(٢) عمر بن الخطاب: هو عمر بن نفيل القرشي، العدوي، ثاني الخلفاء الراشدين، وأحد العشرة المبشرين بالجنة، الفاروق، دون دواوين العطاء، وأرخ التأريخ من الهجرة، أول من لقب بأمير المؤمنين، واتخذ الدرة، نزل القرآن بموافقته في أسارى بدر، وفي الحجاب، وفي تحريم الخمر، وفي مقام إبراهيم، قتل في سنة ثلاث وعشرين من ذي الحجة. ينظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب: لابن عبد البر، ص ٤٧٣ - ٤٨٠، (١٦٩٧)؛ وأسد الغابة في معرفة الصحابة: لابن الأثير، (٤/ ٥٢-٧٨)؛ والإصابة في معرفة الصحابة: لابن حجر، (٢/ ٥١٨-٥١٩، (٥٧٣٦».

(٣) أي سقيفة بني ساعدة.

(٤) زوَّرْت: التزوير: هو إصلاح الشيء، أي إصلاح الكلام وتهيئته، وزوَّر الكلام في نفسه: أي هيأه، لأنه يعدل به عن طريقة تكون أقرب إلى قبول السامع، والإنسان يزوِر كلاما: أي يقومه قبل أن يتكلم به. ينظر: كتاب العين: للفراهيدي، (٧/ ٣٨٠)؛ ومعجم تهذيب اللغة: للأزهري، (٢/ ١٥٨٠)؛ ومعجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٣/ ٣٦)؛ والنهاية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير، (٢/ ٣١٨).

(٥) أبو بكر الصديق: هو عبدالله بن عثمان بن عامر القرشي التميمي، ولد بعد عام الفيل بعامين، صاحب النبي ﷺ في الغار؛ أول الخلفاء الراشدين، توفي في السنة الثالثة عشر من الهجرة. ينظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب: لابن عبد البر، ص٣٧٣-٣٧٩؛ (١٢٩٦)؛ وأسد الغابة في معرفة الصحابة: لابن الأثير، (٣/ ٣٠٤-٢٢٤)؛ والإصابة في معرفة الصحابة: لابن حجر، (٢/ ٣٤١-٣٤٤؛ (٤٨١٧).

(٦) أخرجه البخاري في كتاب الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، (٦٨٣٠) =

وأما الشعر:

فقول الأخطل[١]:

إِنَّ الكَلامَ لَفِي الفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللسَانَ عَلَى الفُؤَادِ دَلِيلاً[٢][٣].

والكلام النفسي القديم عنده بمعنى واحد فالأمر هو النهي وهكذا[٤].

ومن خلال هذا التعريف للكلام يتضح لنا أن الرازي يثبت الكلام النفسي وأن كلام الله تعالى بلا حرف وصوت.

وإذا أوردنا ها هنا تساؤلا! ما الذي جعل الرازي يقول بالكلام النفسي؟ وأن كلام الله بلا حرف ولا صوت؟

= بلفظ: «وَكُنْتُ قَدْ زَوَّرْتُ مَقَالَةً أَعْجَبَتْنِي أُرِيدُ أَنْ أُقَدِّمَهَا بَيْنَ يَدِي أبي بَكْرٍ»؛ والإمام أحمد في مسنده، (١/ ٥٦، (٣٩٣).

(١) الأخطل: شاعر نصراني، من شعراء العصر الأموي، واسمه غياث بن غوث بن الصلت، من بني تغلب، ولد سنة تسع عشر، سماه كعب ابن جبل التغلبي بالأخطل، لأنه سمعه ينشد هجاءً، فقال: يا غلام، إنك لأخطل اللسان، وكان عبدالملك بن مروان يجزل عطاء الأخطل، ويفضله في الشعر على غيره، فحصل أمولا جزيلة من بني أمية. توفي سنة تسعين. ينظر: طبقات الشعراء: لابن سلام الجمحي، (١/ ٤٥١ - ٥٠٢، (٦٢٢)؛ والموشح: للمرزباني، ص ١٣٢ - ١٤٢؛ والشعر والشعراء: لابن قتيبة، (١/ ٣٩٣-٤٠٤)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (٤/ ٥٨٩، (٢٢٥).

(٢) البيت منسوب إلى الأخطل، كما قال محقق ديوانه. ينظر: ص٨٠٥، وسيأتي مزيد إيضاح في نسبة هذا البيت في النقد.

(٣) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٢٠؛ وينظر: مج٩، ج١٧، ص١٥٤.

(٤) ينظر: التفسير الكبير، مج ٨، ج ١٦، ص ٢٨؛ ومج ١١، ج ٢١، ص ١٧٦؛ وج ٢٢، ص١٨.

نجد الإجابة في ثنايا كلامه في التفسير الكبير، حيث ظهر لي ما يلي:

أولًا: أن الرازي قال بالكلام النفسي ونفى أن يكون كلام الله تعالى بحرف وصوت لأنه لم يفرق بين حقيقتين حقيقة الكلام كصفة لله تعالى، وحقيقة الكلام كصفة للمخلوق، فقاس ما غاب عنه (كلام الله تعالى) على ما شاهده من (صفة كلام المخلوقين) وهذه هي شبهة التشبيه والتجسيم التي يعتمد عليها في نفي كثير من الصفات الإلهية.

فهو يوضح كيفية حدوث الصوت: الصوت يحدث من الحلق، واللسان والأسنان والشفتين وحينئذ يحدث بذلك السبب هذه الحروف المختلفة ويحدث من تركيباتها الكلمات التي لا نهاية لها.

والصوت الحادث من الحلق ينقسم إلى ما يكون حدوثه مخصوصا بأحوال مخصوصة مثل هذه الحروف.

وإلى ما لا يكون كذلك مثل الأصوات الحادثة عند الأوجاع والراحات والسعال وغيرها، وهذا لا يجوز إضافته إلى الله تعالى[(١)].

ثانيًا: أن الرازي قال بالكلام النفسي وقال بقدمه لأنه ينفي أن يكون لله تعالى كلاما حادثا يتعلق بمشيئته فالكلام لابد أن يقوم بذات الله المتكلم، والحروف والأصوات حادثة مخلوقة، فلا يمكن أن تقوم بذات الرب تعالى لأن الله ﷻ عنده لا تقوم به الحوادث، لأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وهذه هي شبهته التي يعتمد عليه في نفي الصفات الاختيارية.

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٢١؛ وص١٦؛ وص٢٥؛ وص٢٦؛ وص٢٩؛ ومج١١، ج٢١، ص٧٨؛ ومج١٢، ج٢٤، ص٨؛ ومج١٣؛ ج٢٥، ص١٩٢-١٩٣.

والذي اضطر الأشاعرة إلى ابتداع الكلام النفسي هو إلزامات المعتزلة، حيث قالوا إن الكلام المعقول هو حروف منظومة وأصوات مقطعة، وذلك لا يكون إلا بحركة وسكون، فهي حادثة، والله سبحانه لا تقوم به الحوادث، لأنهم زعموا أن مالا يخلو من الحوادث فهو حادث.

وبسبب هذه الإلزام لجأ الأشاعرة عموما والرازي على وجه الخصوص إلى القول بأن كلام الله معنى نفسي أزلي ليس بحرف ولا صوت[١].

وهذه الإلزامات ذكرها الرازي في تفسيره، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]: (قالت المعتزلة: هذه الآية تدل على أن كلام الله يسمعه الكافر والمؤمن والزنديق والصديق، والذي يسمعه جمهور الخلق ليس إلا هذه الحروف والأصوات فدل ذلك على أن كلام الله ليس إلا هذه الحروف والأصوات، ثم من المعلوم بالضرورة إن الحروف والأصوات لا تكون قديمة، لأن تكلم الله بهذه الحروف إما أن يكون معا أو على الترتيب، فإن تكلم الله بها معا لم يحصل منه هذا الكلام المنتظم، لأن الكلام لا يحصل مقطعا إلا عند دخول هذه الحروف في الوجود على التعاقب، فلو حصلت معا لا متعاقبة لما حصل الانتظام، فلم يحصل الكلام، وأما إن حصلت متعاقبة، لزم أن ينقضي المتقدم ويحدث المتأخر، وذلك يوجب الحدوث، فدل هذا [على][٢] أن كلام الله محدث، قالوا فإن

(١) ينظر: رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت: لأبي نصر السجزي، ص ١١٨ - ١١٩؛ وأثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي، (٣/ ٩٠٣).

(٢) في الأصل [عن] والصواب ما أثبت ليستقيم المعنى.

قلتم إن كلام الله شيء مغاير لهذه الحروف والأصوات، فهذا باطل لأن الرسول ما كان يشير بقوله كلام الله إلا لهذه الحروف والأصوات)[١].

ومن الشبه أيضًا التي اعتمد عليها في نفي أن يكون كلام الله تعالى بحرف وصوت: أنه لو كان كلام الله تعالى حروفا لدخلها التعاقب فحروف الكلمة يقع بعضها سابقا لبعض، فعندما يكتب (بسم) فإن (الباء) قد حصلت وثبتت قبل خط الكاتب (سينا) وكذلك (السين) حصلت وثبتت قبل خطه (ميما)، وما تقدم بعضه على بعض، وتأخر بعضه على بعض فهو صفة الخلق، لا صفة الحق.

وكذلك الأصوات يدخلها التعاقب، ويتقدم بعضها على بعض ويتأخر بعضها عن بعض، ويخالف بعضها بعض، وكل ذلك صفة كلام الخلق، لا صفة كلام الله تعالى[٢].

يقول الرازي: (الكلام الذي هو متركب من الحروف والأصوات فإنه يمتنع في بديهة العقل كونه قديما لوجهين:

الأول: أن الكلمة لا تكون كلمة إلا إذا كانت حروفها متوالية فالسابق المنقضي مُحْدَث، لأن ما ثبت عدمه امتنع قدمه، والآتي الحادث بعد انقضاء الأول لا شك أنه حادث.

الثاني: أن الحروف التي منها تألفت الكلمة إن حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة، لأن الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التقاليب الستة فلو حصلت الحروف معا لم يكن وقوعها على بعض تلك الوجوه أولى من وقوعها

---

(١) التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص٢٢٧.

(٢) ينظر: أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي، (٣/ ٩٣٢-٩٣٣).

على سائرها، ولو حصلت على التعاقب كانت حادثة)[١].

ويقول أيضًا: (إذا قلنا لهذه الحروف المتوالية والأصوات المتعاقبة إنها كلام الله تعالى كان المراد أنها ألفاظ دالة على الصفات القائمة بذات الله تعالى فأطلق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز.

وإذا قلنا كلام الله قديم، لم نعنِ به إلا تلك الصفة القديمة التي هي مدلول هذه الألفاظ والعبارات.

وإذا قلنا: كلام الله سور وآيات، عنينا به هذه الحروف.

وإذا قلنا: كلام الله فصيح، عنينا به هذه الألفاظ.

وإذا شرعنا في تفسير كلام الله تعالى عنينا به أيضًا هذه الألفاظ)[٢].

وتتجلى شبهته أيضًا في نفي أن يكون كلام الله تعالى بحرف وصوت حينما أبطل قول الحنابلة - الحشوية -[٣] على حد زعمه القائلين بقدم الكلام الإلهي وأنه بحرف وصوت، حيث يقول: (زعمت الحنابلة والحشوية أن الكلام المركب من الحروف والأصوات قديم، وهذا القول أخس من أن يلتفت إليه، وذلك أني قلت يوما: إنه تعالى إما أن يتكلم بهذه الحروف على الجمع أو على التعاقب والتوالي، والأول باطل، لأن هذه الكلمات المسموعة المفهومة إنما تكون مفهومة إذا كانت حروفها متوالية فأما إذا كانت حروفها توجد دفعة واحدة فذاك لا يكون مفيدا ألبتة، والثاني يوجب كونها حادثة، لأن الحروف إذا كانت متوالية فعند مجيء الثاني ينقضي الأول، فالأول حادث لأن كل ما

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٣٠؛ وينظر: ص٢٥.

(٢) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٣١؛ وينظر: ص٢٠.

(٣) يقصد بالحنابلة والحشوية أهل السنة والجماعة.

ثبت عدمه امتنع قدمه، والثاني: حادث، لأن كل ما كان وجوده متأخرا عن وجود غيره فهو حادث، فثبت أنه بتقدير أن يكون كلام الله عبارة عن مجرد الحروف والأصوات مُحْدَث)[١].

ولزيادة الأمر إيضاحا فالرازي لا يثبت لله تعالى كلاما حادثا - فالكلام النفسي عنده قديم، أما الكلام المقروء والمسموع المركب من الحروف والأصوات فهو حادث مخلوق لذا نجد أنه يبطل دلالة قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧] على أن كلام الله تعالى النفسي القديم حادث النوع متجدد الآحاد، بسبع حجج، حيث يقول: (اعلم أنه ليس المراد من قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ هو أنه تعالى يقول له: ﴿كُن﴾ فحينئذ يتكون ذلك الشيء فإن ذلك فاسد والذي يدل عليه وجوه:

[الحجة الأولى][٢]: أن قوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ إما أن يكون قديما أو مُحْدَثا والقسمان فاسدان فبطل القول بتوقف حدوث الأشياء على: ﴿كُن﴾ إنما قلنا إنه لا يجوز أن يكون قديما لوجوه:

(الأول) أن كلمة: ﴿كُن﴾ لفظة مركبة من الكاف والنون بشرط تقدم الكاف على النون، فالنون لكونه مسبوقا بالكاف لا بد وأن يكون محدثا، والكاف لكونه متقدما على المحدث بزمان واحد يجب أن يكون محدثا.

(الثاني) أن كلمة ﴿إِذَا﴾ لا تدخل إلا على سبيل الاستقبال، فذلك القضاء

---

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص٢٢٨؛ وينظر: مج١٤، ج٢٧، ص١٨٧-١٨٨.

(٢) في الأصل: [الأول]، وأضفت [الحجة الأولى] زيادة من عندي، لأنه سيذكر في باقي الحجج [الحجة. . .]، ولتتميز الحجج الأصلية عن الحجج التي تضمنها الوجه الأول. هذا ما أحببت التنويه إليه!.

لا بد وأن يكون محدثا لأنه دخل عليه حرف ﴿إِذَا﴾ وقوله: ﴿كُن﴾ مرتب على القضاء بفاء التعقيب لأنه تعالى قال: ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ والمتأخر عن المُحْدَث مُحْدَث، فاستحال أن يكون: ﴿كُن﴾ قديما.

(الثالث) أنه تعالى رتب تكون المخلوق على قوله: ﴿كُن﴾ بفاء التعقيب فيكون قوله: ﴿كُن﴾ محدثا لأنه لو افتقر كل محدث إلى قوله: ﴿كُن﴾ وقوله: ﴿كُن﴾ أيضًا مُحْدَث فيلزم افتقار ﴿كُن﴾ إلى ﴿كُن﴾ آخر ويلزم إما التسلسل وإما الدور وهما محالان، فثبت بهذا الدليل أنه لا يجوز توقف إحداث الحوادث على قوله: ﴿كُن﴾.

(الحجة الثانية): أنه تعالى إما أن يخاطب المخلوق بـ﴿كُن﴾ قبل دخوله في الوجود أو حال دخوله في الوجود، (والأول) باطل لأن خطاب المعدوم حال عدمه سفه، و(الثاني) أيضًا باطل لأنه يرجع حاصلة إلى أنه تعالى أمر الموجود بأن يصير موجودا وذلك أيضًا لا فائدة فيه.

(الحجة الثالثة): أن المخلوق قد يكون جمادا، وتكليفه عبث ولا يليق بالحكيم.

(الحجة الرابعة): أن القادر هو الذي يصح منه الفعل وتركه بحسب الإرادات، فإذا فرضنا القادر المريد منفكا عن قوله: ﴿كُن﴾ فإما أن يتمكن من الإيجاد والإحداث أو لا يتمكن فإن تمكن لم يكن الإيجاد موقوفا على قوله: ﴿كُن﴾ وإن لم يتمكن فحينئذ يلزم أن لا يكون القادر قادرا على الفعل إلا عند تكلمه بـ﴿كُن﴾ فيرجع حاصل الأمر إلى أنكم [سميتم][1] القدرة بـ﴿كُن﴾ وذلك نزاع في اللفظ.

---

(١) في الأصل [سمعتم]، والصواب ما أثبت ليستقيم المعنى.

(الحجة الخامسة): أن ﴿كُن﴾ لو كان له أثر في التكوين لكنا إذا تكلمنا بهذه الكلمة وجب أن يكون لها ذلك التأثير، ولما علمنا بالضرورة فساد ذلك علمنا أن لا تأثير لهذه الكلمة.

(الحجة السادسة): أن ﴿كُن﴾ كلمة مركبة من الكاف والنون، بشرط كون الكاف متقدما على النون فالمؤثر إما أن يكون هو أحد هذين الحرفين أو مجموعهما، فإن كان الأول لم يكن لكلمة ﴿كُن﴾ أثر البتة لأنه حين حصل الحرف الأول لم يكن الثاني حاصلا، وحين جاء الثاني فقد فات الأول، وإن لم يكن للمجموع وجود ألبتة استحال أن يكون للمجموع أثر ألبتة.

(الحجة السابعة): قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾﴾ [آل عمران: ٥٩] بين أن قوله: ﴿كُن﴾ متأخر عن خلقه إذ المتأخر عن الشيء لا يكون مؤثرا في المتقدم عليه فعلمنا أنه لا تأثير لقوله: ﴿كُن﴾ في وجود الشيء فظهر بهذه الوجوه فساد هذا المذهب)[١].

ثم بعد أن أورد هذه الحجج أوجب التأويل حيث يقول: (وإذا ثبت هذا فنقول لابد من التأويل وهو من وجوه:

(الأول): وهو الأقوى: أن المراد من هذه الكلمة سرعة نفاذ قدرة الله في تكوين الأشياء، وأنه تعالى يخلق الأشياء لا بفكرة ومعاناة وتجربة ونظيره قوله تعالى عند وصف خلق السموات والأرض: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١] من غير قول كان منهما لكن على سبيل سرعة نفاذ قدرته في تكوينهما من غير ممانعة ومدافعة ونظيره قول العرب: قال الجدار للوتد لم تشقني؟ قال سل من يدقني فإن الذي ورائي ما خلاني ورائي، ونظيره

(١) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٢٧-٢٨.

قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤].

(الثاني): أنه علامة يفعلها الله تعالى للملائكة إذا سمعوها علموا أنه أحدث أمرا يُحْكَى ذلك عن أبي الهذيل.

(الثالث): أنه خاص بالموجودين الذين قال لهم: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: ٦٥] ومن جرى مجراهم وهو قول الأصم.

(الرابع): أنه أمر للأحياء بالموت وللموتى بالحياة والكل ضعيف والقوي هو الأول)[1].

ونجد الرازي في موضع آخر من تفسيره يبطل استدلال بعض الأصحاب - الأشاعرة - بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] على قدم القرآن، وذلك بعد أن ساق وجه استدلالهم بهذه الآية على ما قالوه، والآية عنده تدل على حدوث الكلام، وهو يصرف هذه الدلالة إلى الكلام المسموع الذي هو مركب من الحروف والأصوات، حيث يقول: (احتج بعض أصحابنا بهذه الآية على قدم القرآن فقالوا: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ يدل على أنه تعالى إذا أراد إحداث شيء قال له: ﴿كُن﴾ فيكون، فلو كان قوله: ﴿كُن﴾ حادثا لافتقر إحداثه إلى أن يقول له: ﴿كُن﴾، وذلك يوجب التسلسل، وهو محال فثبت أن كلام الله قديم.

ثم بين بطلان هذا الاستدلال، من وجوه:

(الوجه الأول): أن كلمة ﴿إِذَا﴾ لا تفيد التكرار والدليل عليه أن الرجل إذا

---

(١) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٢٨؛ وينظر لتأويل الوجه الأول: مج١، ج١، ص١٩؛ وص٧٢؛ ومج٣، ج٦، ص١٦٣؛ ومج١١، ج٢١، ص٢١٨-٢١٩

قال لامرأته إذا دخلت الدار فأنت طالق فدخلت الدار مرة طلقت طلقة واحدة فلو دخلت ثانيا لم تطلق طلقة ثانية فعلمنا أن كلمة ﴿إِذَا﴾ لا تفيد التكرار، وإذا كان كذلك ثبت أنه لا يلزم في كل ما يحدثه الله تعالى أن يقول له: ﴿كُن﴾ فلم يلزم التسلسل.

(الوجه الثاني): أن هذا الدليل إن صح لزم القول بقدم لفظة ﴿كُن﴾ وهذا معلوم البطلان بالضرورة، لأن لفظة: ﴿كُن﴾ مركبة من الكاف والنون، وعند حضور الكاف لم تكن النون حاضرة وعند مجيء النون تتولى الكاف، وذلك يدل على أن كلمة ﴿كُن﴾، يمتنع كونها قديمة، وإنما الذي يدعي أصحابنا كونه قديما صفة مغايرة للفظة ﴿كُن﴾، فالذي تدل عليه الآية لا يقول به أصحابنا، والذي يقولون به لا تدل عليه الآية فسقط التمسك به.

(الوجه الثالث): أن الرجل إذا قال: إن فلانا لا يقدم على قول، ولا على فعل إلا ويستعين فيه بالله تعالى، فإن عاقلا لا يقول: إن استعانته بالله فعل من أفعاله فيلزم أن يكن كل استعانة مسبوقة باستعانة أخرى على غير النهاية؛ لأن هذا الكلام بحسب العرف باطل فكذلك ما قالوه.

(الوجه الرابع): أن هذه الآية مشعرة بحدوث الكلام من وجوه:

(الوجه الأول): إن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ يقتضي كون القول واقعا بالإرادة، وما كان كذلك فهو محدث.

(الوجه الثاني): أنه علق القول بكلمة ﴿إِذَا﴾، ولا شك أن لفظة ﴿إِذَا﴾ تدخل للاستقبال.

(الوجه الثالث): أن قوله: ﴿أَن نَّقُولَ لَهُۥ﴾ لا خلاف أن ذلك ينبئ عن الاستقبال

(الوجه الرابع): أن قوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ يدل على أن حدوث الكون حاصل عقيب قوله: ﴿كُن﴾ فتكون كلمة ﴿كُن﴾ متقدمة على حدوث الكون بزمان واحد، والمتقدم على المحدث بزمان واحد يجب أن يكون محدثا.

(الوجه الخامس): أنه معارض بقوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [النساء: ٤٧]، ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨]، ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ﴾ [الزمر: ٢٣]، ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ﴾ [الطور: ٣٤]، ﴿وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾ [هود: ١٧].

فإن قيل: فهب أن هذه الآية لا تدل على قدم الكلام، ولكنكم ذكرتم أنها تدل على حدوث الكلام فما الجواب عنه؟

قلنا: نصرف هذه الدلائل إلى الكلام المسموع الذي هو مركب من الحروف والأصوات، ونحن نقول بكونه محدثا مخلوقا. والله اعلم)[١].

وقد ذكر الرازي أن الناس مختلفون في حقيقة الكلام الإلهي.

١) الحنابلة - الحشوية - القائلون بأن كلام الله تعالى هو هذه الحروف والكلمات وهي قديمة، وهو يبطل هذا القول.

٢) العقلاء من الناس القائلون بأن كلام الله عبارة عن هذه الحروف المؤلفة المنتظمة، وهؤلاء متفقون على أن هذه الحروف والأصوات كائنة بعد أن لم تكن، حاصلة بعد أن كانت معدومة.

ثم هؤلاء قد اختلفت عباراتهم في أنها هل هي مخلوقة أو لا يقال ذلك، بل

---

(١) التفسير الكبير، مج١٠، ج٢٠، ص٣٢-٣٣؛ وينظر: مج١١، ج٢١، ص٢١٨؛ ومج١٤، ج٢٧، ص١٨٧-١٨٨.

يقال: إنها حادثة أو يعبر عنها بعبارة أخرى، كما اختلفوا أيضًا في أن هذه الحروف هل هي قائمة بذات الله تعالى أو يخلقها في جسم آخر.

فالكرامية: قالت: بأن محل تلك الحروف والأصوات الحادثة هو ذات الله تعالى.

والمعتزلة: قالت: بأن محل هذه الحروف والأصوات جسم مباين لذات الله تعالى كالشجرة وغيرها.

٣) الأشاعرة القائلون: بأن كلام الله تعالى صفة قديمة - أي الكلام النفسي - يعبر عنها بهذه الحروف والأصوات، وهذا هو قول أهل السنة والجماعة(١).

وهو يوضح أن الله تعالى يخص أنبياءه بوحيه وكلامه، وذلك عند قوله تعالى: ﴿ ۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴾ [الشورى: ٥١] حيث يقول: (قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ﴾ أي ما صح لأحد من البشر ﴿أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ﴾ إلا على أحد ثلاثة أوجه:

أولًا: الوحي: وهو الإلهام والقذف في القلب أو المنام، كما أوحى الله تعالى إلى أم موسى، وإبراهيم عليه السلام في ذبح ولده.

ثانيًا: أن يسمعه كلامه من غير واسطة مبلغ، وهذا أيضًا وحي بدليل أنه تعالى أسمع موسى كلامه من غير واسطة مع أنه سماه وحيا قال تعالى: ﴿فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ﴾ [طه: ١٣].

ثالثًا: أن يرسل إليه رسولا من الملائكة، فيبلغ ذلك الملك ذلك الوحي إلى الرسول البشري.

---

(١) يقصد بأهل السنة والجماعة الأشاعرة.

فطريق الحصر أن يقال: وصول الوحي من الله إلى البشر إما أن يكون من غير واسطة مبلغ أو يكون بواسطة مبلغ، وإذا كان الأول وهو أن يصل إليه وحي الله لا بواسطة شخص آخر[١] فها هنا إما أن يقال: إنه لم يسمع كلام الله أو يسمعه.

أما الأول: وهو أنه وصل إليه الوحي لا بواسطة شخص آخر وما سمع عين كلام الله فهو المراد بقوله: ﴿إِلَّا وَحْيًا﴾.

وأما الثاني: وهو أنه وصل إليه الوحي لا بواسطة شخص آخر ولكنه سمع عين كلام الله فهو المراد من قوله: ﴿أَوْ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ﴾.

وأما الثالث: وهو أنه وصل إليه الوحي بواسطة شخص آخر فهو المراد بقوله: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى: ٥١].

واعلم أن كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة وحي، إلا أنه تعالى خصص القسم الأول باسم الوحي، لأن ما يقع في القلب على سبيل الإلهام فهو يقع دفعة فكان تخصيص لفظ الوحي به أولى. فهذا هو الكلام في تمييز هذه الأقسام بعضها عن بعض)[٢].

ثم يقول: (ثبت أن الوحي من الله تعالى إما أن لا يكون بواسطة شخص[٣] وإما أن يكون بواسطة شخص آخر)[٤].

وهو يمنع أن يكون كل وحي حاصلا بواسطة شخص آخر لأنه يلزم إما التسلسل

(١) يقصد المبلغ للوحي، وهو جبريل عليه السلام.

(٢) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٨٦-١٨٧.

(٣) يقصد الرازي الكلام عن الوحي بدون واسطة أي مباشرة من الله تعالى.

(٤) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٨٨.

وإما الدور وهما محالان، فلا بد من الاعتراف بحصول وحي يحصل لا بواسطة شخص آخر.

ثم ذكر: أن الشخص الأول(١) الذي سمع وحي الله لا بواسطة شخص آخر كيف يعرف أن الكلام الذي سمعه كلام الله؟

فالله تعالى كلم موسى عليه السلام قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وقال: ﴿فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ﴾ [طه: ١٣]، وكلم نبينا محمد ﷺ قال تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ﴿١٠﴾﴾ [النجم: ١٠](٢)، فما هي حقيقة الكلام الذي سمعه موسى عليه السلام، ومحمد ﷺ، ثم كيف عرف أن الكلام الذي سمعه كلام الله تعالى؟.

١) الأشاعرة(٣): قالوا: إن موسى عليه السلام سمع تلك الصفة القديمة المنزهة عن كونها حرفا وصوتا - أي الكلام النفسي - ثم قالوا: وكما لا يتعذر رؤية ذاته، مع أن ذاته ليست جسما ولا عرضا، فكذلك لا يبعد سماع كلامه مع أن كلامه لا يكون حرفا ولا صوتا، ولم يبعد أنه إذا سمعه علم بالضرورة(٤) كونه كلام

---

(١) يقصد بالشخص الأول هنا: النبي الذي سمع وحي الله لا بواسطة لكن من وراء حجاب، لأن المقام هنا للحديث عن الوحي بدونواسطة.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص٢٢٨؛ ومج١٤، ج٢٧، ص٨٩.

(٣) ممن قال هذا القول من الأشاعرة الغزالي، ينظر لكلامه في: الاقتصاد في الاعتقاد، ص٧٨-٧٩؛ وأثر الفكر الإعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي، (٣/ ٨٦٥).

(٤) العلم الضروري: هو ما يحصل من غير فكر ولا روية، وهو علم يلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه، ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياب به. ينظر: التمهيد: للباقلاني، ص٧-٨؛ والإنصاف: له أيضًا، ص١٤؛ والمعجم الفلسفي: لجميل صليبيا، (٢/ ١٠٢-١٠٣).

الله تعالى، ولم يبعد أن يقال إنه يحتاج بعد ذلك إلى دليل زائد.

وهذا الدليل أي العلم الضروري أو المعجزة ليست شرطا عنده إذا كان الكلام الذي سمعه هو الكلام النفسي الذي ليس بحرف ولا صوت.

أما إن كان الكلام المسموع هو الحرف والصوت امتنع أن يقطع بكونه كلاما لله تعالى، إلا إذا ظهرت دلالة على أن ذلك المسموع هو كلام الله تعالى أي يعرفه بالمعجزة.

فالدليل هنا شرطٌ لكي يثبت أن الذي سمعه هو كلام الله الذي هو بحرف وصوت[١].

٢) المعتزلة: أنكرت وجود الكلام القديم، فقالوا: إن الله تعالى خلق ذلك النداء في جسم من الأجسام كالشجرة وغيرها لأن النداء كلام الله تعالى والله قادر عليه ومتى شاء فعله.

وقد عرف أن ذلك كلام الله تعالى بالمعجز، واعترضوا على أن يكون عرف كلام الله تعالى بالعلم الضروري.

حيث يقول: (قالت المعتزلة: أما العلم الضروري فغير جائز، لأنه لو حصل العلم الضروري بكون هذا النداء كلام الله تعالى لحصل العلم الضروري بوجود الصانع العالم القادر لاستحالة أن تكون الصفة معلومة بالضرورة والذات تكون معلومة بالاستدلال ولو كان وجود الصانع تعالى معلوما له بالضرورة لخرج موسى عن كونه مكلفا لأن حصول العلم الضروري ينافي التكليف، وبالاتفاق

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج٣، ج٥، ص١٩١؛ وج٦، ص٢٠٠؛ ومج٤، ج٧، ص١٢٨؛ وص ١٦١؛ ومج ١٠؛ ج ١٩؛ ص ٢٢١؛ ومج ١١، ج ٢٢، ص ١٦؛ ومج ١٢، ج ٢٤، ص٢٤٥؛ ومج١٤، ج٢٧، ص١٨٩.

لم يخرج موسى عن التكليف فعلمنا أن الله تعالى عرَّفه ذلك بالمعجز)[١].

ثم ذكر أنهم اختلفوا في ذلك المعجز على وجوه:

(أولها): منهم من قال: نعلم قطعا أن الله تعالى عرفه ذلك بواسطة المعجز، ولا حاجة بنا إلى أن نعرف ذلك المعجز ما هو.

(ثانيها): يروى أن موسى عليه السلام لما شاهد النور الساطع من الشجرة إلى السماء وسمع تسبيح الملائكة، وضع يديه على عينيه فنودي يا موسى: فقال لبيك إني أسمع صوتك ولا أراك فأين أنت؟ قال: أنا معك وأمامك وخلفك ومحيط بك وأقرب إليك منك. ثم إبليس أخطر بباله هذا الشك وقال: ما يدريك أنك تسمع كلام الله؟ فقال: لأني أسمعه من فوقي ومن تحتي ومن خلفي وعن يميني وعن شمالي كما أسمعه من قدامي، فعلمت أنه ليس بكلام المخلوقين[٢].

ومعنى إطلاق هذه الجهات أني أسمعه بجميع أجزائي وأبعاضي حتى كان كل جارحة مني صارت أذنا.

(ثالثها) لعله سمع النداء من جماد كالحصى وغيرها فيكون ذلك معجزا.

---

(١) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص١٦؛ وينظر: مج١٢، ج٢٤، ص٢٤٥؛ وينظر: لكلام المعتزلة في: شرح الأصول الخمسة: للقاضي عبد الجبار، ص٣٩؛ وص٧٠.

(٢) أخرجه ابن قتيبة بسنده عن عبدالمنعم عن أبيه عن وهب بن منبه، وذكره باختلاف يسير في اللفظ في تأويل مختلف الحديث، ص٢٧٥؛ وذكره السجزي في رسالته إلى أهل زبيد، ص ٢٤٧ - ٢٤٨؛ وذكره الملطي بدون سند عن وهب بن منبه بنحوه في التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص ١٢٦، وقال ابن القيم: رواه عبد بن حميد في تفسيره، ويعقوب بن سفيان الفسوي، وذكره عن الإمام أحمد في مختصر الصواعق المرسلة، (٢/٤٠٦ - ٤٠٧).

(رابعها) أنه رأى النار في الشجرة الخضراء؛ بحيث أن تلك الخضرة ما كانت تطفئ تلك النار، وتلك النار ما كانت تضر تلك الخضرة، وهذا لا يقدر عليه أحد إلا الله سبحانه)(١).

٣) أئمة ما وراء النهر وأبو منصور الماتريدي(٢): قالوا بأن الذي سمعه موسى عليه السلام أصوات مقطعة وحروف مؤلفة قائمة بالشجرة - أي أن الله خلقها في الشجرة - فأما الصفة الأزلية التي ليست بحرف ولا صوت فذاك ما سمعه موسى عليه السلام ألبتة، وهذا القول قريب من قول المعتزلة السابق ذكره(٣).

وقد عرف أن ذلك الكلام كان من الله تعالى لأمور:

(أحدها: أن النداء إذا حصل في النار أو الشجرة علم أنه من قبل الله تعالى

---

(١) التفسير الكبير، مج ١١، ج ٢٢، ص ١٦ - ١٧؛ وينظر: مج ١٢، ج ٢٤، ص ١٢١؛ وص٢٤٥.

(٢) أبو منصور الماتريدي: هو محمد بن محمد السمرقندي، أُخْتُلِفَ في سنة ولادته، والراجح أنها في سنة ثمان وثلاثين ومئتين، من كبار المتكلمين، أصولي، له مصنفات شتى منها: تأويلات القرآن في التفسير، والتوحيد في علم الكلام، ومأخذ الشرائع، والجدل في أصول الفقه، توفي عام ثلاثة مئة وثلاثة وثلاثون.
ينظر: أصول الدين: للبزدوي؛ ص٢-٣؛ وص٢٠٤؛ وطبقات الأصوليين: للمراغي، (١/ ١٩٣-١٩٤)؛ والأعلام: للزركلي، (٧/ ١٩).

(٣) ينظر لكلام الرازي في حكاية قول الأشاعرة، والمعتزلة وأئمة ما وراء النهر والماتريدية في: التفسير الكبير، مج٣، ج٦، ص٢٠٠؛ ومج٧، ج١٤، ص٢٢٨؛ ومج٨، ج١٥، ص٢٢٧؛ ومج ١١، ج ٢٢، ص ١٦؛ ومج ١٢، ج٢٤، ص١٢١؛ وص١٨٢-١٨٣؛ وص ٢٤٤ - ٢٤٥؛ ومج ١٤؛ ج ٢١، ص ١١٦؛ وص ١٨٧ - ١٨٨؛ وينظر لقول الماتريدي في: التوحيد، ص٥٩.

لأن أحدا منا لا يقدر عليه وهو ضعيف. لاحتمال أن يقال: الشيطان دخل في النار والشجرة ثم نادى.

ثانيها: يجوز في نفس النداء أن يكون قد بلغ في العِظَم مبلغا لا يكون إلا معجزا، وهذا أيضًا ضعيف لأنا لا نعرف مقادير قوى الملائكة والشياطين فلا قدر إلا ويجوز صدوره منهم.

ثالثها: أنه قد اقترن به معجز دل على ذلك، فقيل إن النار كانت مشتعلة في شجرة خضراء لم تحترق فصار ذلك كالمعجز، وهذا هو الأصح. والله اعلم)[١].

ثم طرح الرازي تساؤلا عن كيفية معرفة النبي أن الذي يبلغه الوحي ملك معصوم لا شيطان مضل، ومن ثم أجاب عليه بقوله: (إن الرسول إذا سمع الكلام من الملك كيف يعرف أن ذلك المبلغ ملك معصوم لا شيطان مضل؟ والحق أنه لا يمكنه القطع بذلك إلا بناء على معجزة تدل على أن ذلك المبلغ ملك معصوم لا شيطان خبيث وعلى هذا التقدير فالوحي من الله تعالى لا يتم إلا بثلاث مراتب في ظهور المعجزات:

(المرتبة الأولى): أن الملك إذا سمع ذلك الكلام من الله تعالى، فلا بد له من معجزة تدل على أن ذلك الكلام كلام الله تعالى.

(المرتبة الثانية): أن ذلك الملك إذا وصل إلى الرسول، لا بد له أيضًا من معجزة.

(المرتبة الثالثة): أن ذلك الرسول إذا أوصله إلى الأمة، فلا بد له أيضًا من معجزة، فثبت أن التكليف لا يتوجه على الخلق إلا بعد وقوع ثلاث مراتب

(١) التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٤، ص١٨٣.

في المعجزات)[١]، وهذا القول هو الذي يرجحه.

بينما يرى في موضع آخر بأن هذا مقام صعب، كما أنه يلزم من القول به الدور[٢].

وهو يرى في موضع آخر أن الأولين والآخرين عجزوا عن معارضة القرآن، فكان هذا معجزا، وإظهار المعجزة شهادة بكون المدعي صادقا[٣].

ويرى في موضع آخر أنه ثبت بالدليل العقلي أن القرآن كتاب منزل على محمد ﷺ من عند ربه وإلهه، يوضح هذا الدليل بقوله: (نحن بمحض العقل نعلم أن هذه السورة كتاب أنزل إليه من عند الله، والدليل عليه أنه عليه الصلاة والسلام ما تلمذ لأستاذ، ولا تعلم من معلم، ولا طالع كتاب، ولم يخالط العلماء والشعراء وأهل الأخبار، وانقضى عمره أربعون سنة ولم يتفق له شيء من هذه الأحوال ثم بعد انقضاء الأربعين ظهر عليه هذا الكتاب العزيز المشتمل على علوم الأولين والآخرين، وصريح العقل يشهد بأن هذا لا يكون إلا بطريق الوحي من عند الله، فثبت بهذا الدليل العقلي أن ﴿الٓمٓصٓ﴾ [الأعراف: ١] كتاب أنزل على محمد ﷺ من عند ربه وإلهه)[٤].

وهو يرى عصمة الوحي أثناء تبليغ الملك للرسالة من إلقاء الشيطان حيث يقول: (والصحيح عند أهل الحق أن عندما يبلغ الملك الوحي إلى الرسول، لا يقدر الشيطان على إلقاء الباطل في أثناء ذلك الوحي)[٥].

---

(١) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٨٩؛ وينظر: مج٤، ج٧، ص١٢٨؛ وص١٦١.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج١٠، ج١٩، ص٢٢١.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج٦، ج١١، ص١١١؛ ومج٩، ج١٧، ص٩٧.

(٤) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص١٥؛ ومج٩، ج١٧، ٩٦.

(٥) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٩٠.

وهو يرد على من جوز ذلك - أي أن الشيطان يستطيع أن يلقي الباطل أثناء الوحي - مستدلين بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحج: ٥٢] وقالوا: الشيطان ألقى في أثناء سورة النجم: تلك الغَرَانِيق[١] العلى منها الشياطين ترتجى[٢].

وهو قد أبطل هذه القصة بالقرآن والسنة والمعقول، حيث يقول: (أما أهل التحقيق فقد قالوا: هذه الرواية باطلة موضوعة، واحتجوا عليه بالقرآن والسنة والمعقول:

أما القرآن: فوجوه:

(أحدها): قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [الحاقة: ٤٤ - ٤٦].

(ثانيها): قوله: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۖ﴾ [يونس: ١٥].

(ثالثها): قوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ [النجم: ٣-٤]

---

(١) الغَرَانِيق: جمع غُرْنُوق: وهو طير أبيض من طير الماء، وهو طائر طويل القوائم، ويجوز أن تكون الغرانيق جمع غرانق، وهو الحسن، وهم كانوا يزعمون أن الأصنام تقربهم من الله ﷻ وتشفع لهم إليه، فشبهت بالطيور التي تعلو وترتفع في السماء.
ينظر: معجم تهذيب اللغة: للأزهري، (٣/ ٢٦٦٦٠)؛ والنهاية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير، (٣/ ٣٦٤)؛ والقاموس المحيط: للفيروز آبادي، (٢/ ١٢١٢)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (١٠/ ٢٨٧).

(٢) التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٣، ص٤٩-٥٠؛ ومج١٤، ج٢٧، ص١٩٠.

فلو أنه قرأ عقيب هذه الآية تلك الغرانيق العلى لكان قد ظهر كذب الله تعالى في الحال، وذلك لا يقوله مسلم.

(رابعها): قوله تعالى: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ ۖ وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا﴾ [يونس: ٧٣] وكلمة ﴿كَادَ﴾ عند بعضهم معناه قَرُبَ أن يكون الأمر كذلك مع أنه لم يحصل.

(خامسها): قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٤] وكلمة ﴿لَوْلَآ﴾ تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فدل على أن ذلك الركون القليل لم يحصل.

(سادسها): قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ [الفرقان: ٣٢].

(سابعها): قوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦﴾ [الأعلى: ٦].

وأما السنة فهو ما روي عن محمد بن إسحاق بن خزيمة أنه سئل عن هذه القصة فقال: هذا من وضع الزنادقة، وصنف فيه كتابا.

وقال الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي: هذه القصة غير ثابتة من جهة النقل ثم أخذ يتكلم في أن رواة هذه القصة مطعون فيهم.

وأيضا فقد روى البخاري في صحيحه أن النبي ﷺ قرأ سورة النجم وسجد فيها المسلمون والمشركون والإنس والجن[1] وليس فيها حديث الغرانيق، وروى هذا الحديث من طرق كثيرة وليس فيها ألبتة حديث الغرانيق.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب سجود القرآن، باب سجود المسلمين مع المشركين، والمشرك نجس ليس له وضوء، (١٠٧١)؛ وفي كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿فَٱسْجُدُواْ لِلَّهِ وَٱعْبُدُواْ ۩ ۝٦٢﴾ (٤٨٦٢).

أما المعقول فمن وجوه:

(أحدها): أن من جوز على الرسول ﷺ تعظيم الأوثان فقد كفر لأن من المعلوم بالضرورة أن أعظم سعيه كان في نفي الأوثان.

(ثانيها): أنه ﷺ ما كان يمكنه في أول الأمر أن يصلي ويقرأ القرآن عند الكعبة آمنا أذى المشركين له حتى كانوا ربما مدوا أيديهم إليه وإنما كان يصلي إذا لم يحضروها ليلا أو في أوقات خلوة وذلك يبطل قولهم.

(ثالثها): أن معاداتهم للرسول كانت أعظم من أن يقروا بهذا القدر من القراءة دون أن يقفوا على حقيقة الأمر فكيف أجمعوا على أنه عظم آلهتهم حتى خروا سجدا مع أنه لم يظهر عندهم موافقته لهم.

(رابعها): قوله: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [الحج: ٥٢] وذلك لأن إحكام الآيات بإزالة ما يلقيه الشيطان عن الرسول أقوى من نسخه بهذه الآيات التي تبقى الشبهة معها، فإذا أراد الله إحكام الآيات لئلا يلتبس ما ليس بقرآن قرآنا، فبأن يمنع الشيطان من ذلك أصلا أولى.

(خامسها): وهو أقوى الوجوه: أنا لو جوزنا ذلك ارتفع الأمان عن شرعه وجوزنا في كل واحد من الأحكام والشرائع أن يكون كذلك ويبطل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ﴾ [المائدة: ٦٧] فإنه لا فرق في العقل بين النقصان عن الوحي وبين الزيادة فيه.

فبهذه الوجوه عرفنا على سبيل الإجمال أن هذه القصة موضوعة أكثر ما في الباب أن جمعا من المفسرين ذكروها لكنهم ما بلغوا حد التواتر، وخبر الواحد

لا يعارض الدلائل النقلية والعقلية المتواترة)[١].

كما أورد أن الملك سام بن محمد قد أبطل هذا الكلام من وجهين، حيث يقول: (كان صديقنا الملك سام بن محمد رحمه الله، وكان من أفضل من لقيته من أرباب السلطنة يقول: هذا الكلام بعد الدلائل القوية القاهرة باطل من وجهين آخرين:

الأول: أن النبي ﷺ قال: «مَنْ رَآنِي فِي المَنَامِ فَقَدْ رَآنِي، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لاَ يَتَمَثَّلُ بِصُورَتِي»[٢] فإذا لم يقدر الشيطان على أن يتمثل في المنام بصورة الرسول، فكيف قدر على التشبه بجبريل عليه السلام حال اشتغال تبليغ وحي الله تعالى.

الثاني: أن النبي ﷺ قال: «مَا سَلَكَ عُمَرُ فَجاً إِلاَّ وَسَلَكَ الشَّيْطَانُ فَجاً آخَرَ»[٣] فإذا لم يقدر الشيطان أن يحضر مع عمر في فج واحد، فكيف يقدر على أن يحضر مع جبريل في موقف تبليغ وحي الله)[٤].

كما أوضح حقيقة الكلام الذي نسمعه - القرآن -، وقد ذكر عدة أقوال وهي كالآتي:

١) قول الحنابلة - الحشوية - الكلام المسموع هو نفس الكلام القديم، وهو

---

(١) التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٣، ص٥٠-٥١؛ وص٥٢-٥٣.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الرؤيا، باب قول النبي ﷺ: «منْ رَآنِي فِي المَنَامِ فَقَدْ رَآنِي» (٢٢٦٦).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عمر بن الخطاب رضي الله عنه، (٣٦٨٣)، وفي مواضع أخر؛ ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، (٢٣٩٦)، بلفظ: «الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا لَقِيَكَ الشَّيْطَانُ قَطُّ سَالِكاً فَجاً إِلاَّ سَلَكَ فَجاً غَيْرَ فَجِّكَ».

(٤) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٩٠.

نفس هذه الحروف والأصوات، وهو يرفض هذا القول بل ويبطله.

٢) قول أبي بكر بن فورك[١]: أنا إذا سمعنا هذه الحروف والأصوات فقد سمعنا مع ذلك كلام الله[٢].

وأنكر عليه الأصحاب هذا القول، لأن كلام الله قديم إما أن يكون نفس هذه الحروف والأصوات وإما أن يكون شيئا آخر مغايرا لها.

والأول: قول الرعاع الحشوية، وذلك لا يليق بالعقلاء.

والثاني: فباطل لأنا على هذا التقدير لما سمعنا هذه الحروف والأصوات فقد سمعنا شيئا آخر يخالف ماهية هذه الحروف والأصوات، لكنا نعلم بالضرورة أن عند سماع هذه الحروف والأصوات لم نسمع شيئا آخر سواها، ولم ندرك بحاسة السمع أمرا مغايرا لها فسقط هذا الكلام.

٣) قول الأشاعرة: أن الذي نسمعه ليس كلام الله تعالى القديم النفسي بل هو حروف وأصوات فعلها الإنسان، حادثة مخلوقة، وهو بهذا يتفق مع قول المعتزلة الآتي ذكره.

---

(١) ابن فورك هو: محمد بن الحسين بن فُوْرَك الأصبهاني، أبو بكر، متكلم، أشعري، رأسا في الكلام، أصولي، شافعي، أديب، نحوي، واعظ، كان شديد الرد على ابن كرام، صنف تصانيف كثيرة منها: تأويل مشكل الأحاديث، والحدود، وهناك بحث علمي لنيل درجة الدكتوراة في العقيدة بعنوان: آراء ابن فورك الاعتقادية: د/ عائشة روزي، كلية الدعوة وأصول الدين، بجامعة أم القرى. ينظر: إنباه الرواه: للقفطي، (٣/ ١١٠-١١١، (٢٢٦)؛ وطبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٤/ ١٢٧-١٣٥، (٣١٦)؛ وطبقات الشافعية: للاسنوي، (٢/ ٢٦٦-٢٦٧، (٨٧٩).

(٢) ينظر لقول ابن فورك في: مشكل الحديث، (ل/ ١٤٦)، مخطوط، وتبصرة الأدلة: للنسفي (١/ ٣٠٣)؛ وآراء ابن فورك الاعتقادية: د/ عائشة روزي، (٢/ ٦١٥).

٤) قول المعتزلة: أن ما نسمعه هو الحروف والأصوات الحادثة المخلوقة.

٥) قول أبي علي الجبائي: كلام الله شيء مغاير للحروف والأصوات وهو باق مع قراءة كل قارئ[١]، وقد أطبق المعتزلة على سقوط هذا المذهب.

وبعد ذكر هذه الأقوال في بيان حقيقة الكلام الذي نسمعه، نجد أن الرازي قد أبطل قول الحنابلة، كما نجده ناقش قول المعتزلة في قدم الكلام وحدوثه، فنازعهم في قدم الكلام، ووافقهم في حدوثه.

وهذا ما سنفصل القول فيه، في أمرين هما:

الأمر الأول: إبطاله لقول أهل السنة والجماعة، الحنابلة على حد زعمه.

الأمر الثاني: مناقشته لقول المعتزلة.

أما عن الأمر الأول: وهو إبطاله لقول أهل السنة والجماعة، الحنابلة على حد زعمه، نجده يقول عنهم: (زعمت الحشوية أن هذه الأصوات التي نسمعها من هذا الإنسان عين كلام الله تعالى، وهذا باطل، لأنا نعلم بالبديهة أن هذه الحروف والأصوات التي نسمعها من هذا الإنسان صفة قائمة بلسانه وأصواته فلو قلنا بأنها عين كلام الله تعالى لزمنا القول بأن الصفة الواحدة بعينها قائمة بذات الله تعالى وحالة في بدن هذا الإنسان، وهذا معلوم الفساد بالضرورة، وأيضًا فهذا عين ما يقوله النصارى من أن أقنوم الكلمة حلت في ناسوت

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص٢٢٧-٢٢٨؛ وينظر لقول أبي علي الجبائي في: المحيط بالتكليف: للقاضي عبد الجبار، ص٣٢٧؛ ومقالات الإسلاميين: لأبي الحسن الأشعري، (١/ ٢٦٨)؛ والفرق بين الفرق: للبغدادي، ص ١٨٤؛ والملل والنحل: للشهرستاني، (١/ ٧٦-٧٨).

صريح، وزعموا أنها حالة في ناسوت عيسى ﷺ، ومع ذلك فهي صفة لله تعالى، وغير زائلة عنه، وهذا عين ما يقوله الحشوية من أن كلام الله تعالى حال في لسان هذا الإنسان مع أنه غير زائل عن ذات الله تعالى، ولا فرق بين القولين، إلا أن النصارى قالوا بهذا القول في حق عيسى وحده، وهؤلاء الحمقى قالوا بهذا القول الخبيث في حق كل الناس من المشرق إلى المغرب)[١].

ويقول أيضًا: (مذهب النصارى أن أقنوم الكلمة حل في عيسى، وحشوية المسلمين يقولون: إن من قرأ كلام الله فالذي يقرؤه هو عين كلام [الله][٢] تعالى، وكلام الله تعالى مع أنه صفة الله يدخل في لسان هذا القارئ وفي لسان جميع القراء، وإذا كُتِبَ كلام الله في جسم فقد حل كلام الله تعالى في ذلك الجسم، فالنصارى إنما أثبتوا الحلول والاتحاد في حق عيسى.

وأما هؤلاء الحمقى فأثبتوا كلمة الله في كل إنسان قرأ القرآن، وفي كل جسم كُتِبَ من القرآن، فإن صح في حق النصارى أنهم لا يؤمنون بالله بهذا السبب، وجب أن يصح في حق هؤلاء الحروفية والحلولية أنهم لا يؤمنون بالله، فهذا تقرير هذا السؤال)[٣].

ثم يقول: (أما إلزام مذهب الحلولية والحروفية، فنحن نكفرهم قطعا، فإنه تعالى كفر النصارى بسبب أنهم اعتقدوا حلول كلمة الله في عيسى وهؤلاء اعتقدوا حلول كلمة الله في ألسنة جميع من قرأ القرآن، وفي جميع الأجسام

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٣١-٣٢.

(٢) ما بين القوسين [الله] زيادة من عندي، ليستقيم النص، ولأنه سيوردها في الجملة التي بعدها.

(٣) التفسير الكبير، مج٨، ج١٦، ص٢٩.

التي كُتِبَ فيها القرآن، فإذا كان القول بالحلول في حق جميع الأشخاص والأجسام موجبا للقول بالتكفير كان أولى)[(١)].

أما عن الأمر الثاني: مناقشته للمعتزلة:

يناقش المعتزلة كثيرا في «صفة الكلام» من جهة قدمها وحدوثها، فالمعتزلة يقولون: إن كلام الله تعالى مخلوق حادث، أي حدوث الكلام الذي هو حرف وصوت.

والرازي كواحد من الأشاعرة يقولون: إن كلام الله تعالى قديم، وهذا الكلام القديم حقيقته هو المعنى القائم بالنفس، ليس بحرف ولا صوت، فالكلام النفسي قديم وليس بمحدث ولا مخلوق.

أما الكلام الذي نسمعه فهو عبارة عن حروف وأصوات دالة على المعنى القديم، وهذا الكلام حادث مخلوق.

فالرازي ينازع المعتزلة في قدم الكلام الإلهي - أي الكلام النفسي - الذي ليس بحرف ولا صوت، فيحاول أن يبرر قول الأشاعرة بقدم الكلام النفسي ملزما المعتزلة بأن ما يقال في العلم والقدرة يمكن أن يقال في الكلام.

ويتفق مع المعتزلة في حدوث الحروف والأصوات التي نسمعها فهي حادثة مخلوقة، ولنفصل القول من كلامه:

أما عن منازعته المعتزلة في قدم الكلام الإلهي - النفسي - فكل ما يستدل به المعتزلة من أدلة على أن الكلام محدث مخلوق، نجد أنه يبطل استدلالهم

---

(١) المصدر نفسه.

بهذا الدليل، فمن هذه الأدلة:

أولًا: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦] يقول الرازي: (إخبار عن كفرهم بصيغة الماضي والإخبار عن الشيء بصيغة الماضي يقتضي كون المخبر عنه متقدما على ذلك الإخبار، إذا عرفت هذا فنقول: احتجت المعتزلة بكل ما أخبر الله عن شيء ماض مثل قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [البقرة: ٦] أو ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ﴿١﴾﴾ [القدر: ١] ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١] على أن كلام الله محدث سواء كان الكلام هذه الحروف والأصوات أو كان شيئا آخر. قالوا لأن الخبر على هذا الوجه لا يكون صدقا إلا إذا كان مسبوقا بالمخبر عنه، والقديم يستحيل أن يكون مسبوقا بالغير فهذا الخبر يستحيل أن يكون قديما فيجب أن يكون محدثا، أجاب القائلون بقدم الكلام[1] عنه من وجهين:

الأول: أن الله تعالى كان في الأزل عالما بأن العالم سيوجد، فلما أوجده انقلب العلم بأنه سيوجد في المستقبل علما بأنه قد حدث في الماضي ولم يلزم حدوث علم الله تعالى، فلم لا يجوز أيضًا أن يقال: إن خبر الله تعالى في الأزل كان خبرا بأنهم سيكفرون فلما وجد كفرهم صار ذلك الخبر خبرا عن أنهم قد كفروا ولم يلزم حدوث خبر الله تعالى.

الثاني: أن الله تعالى قال: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [الفتح: ٢٧] فلما دخلوا المسجد لابد وأن ينقلب ذلك إلى أنهم قد دخلوا المسجد الحرام من غير أن يتغير الخبر الأول، فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز في مسألتنا مثله؟

---

(١) يقصد الأشاعرة.

أجاب المستدل:

أولا عن السؤال الأول: فقال: عند أبي الحسين البصري وأصحابه العلم يتغير عند تغير المعلومات، وكيف لا والعلم بأن العالم غير موجود وأنه سيوجد لو بقي حال وجود العالم لكان ذلك جهلا لا علما، وإذا كان كذلك وجب تغير ذلك العلم، وعلى هذا سقطت هذه المعارضة.

وعن الثاني: أن خبر الله تعالى وكلامه أصوات مخصوصة، فقوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ معناه أن الله تعالى تكلم بهذا الكلام في الوقت المتقدم على دخول المسجد لا أنه تكلم به بعد دخول المسجد، فنظيره في مسألتنا أن يقال إن قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ تكلم الله تعالى به بعد صدور الكفر عنهم لا قبله إلا أنه متى قيل ذلك كان اعترافا بأن تكلمه بذلك لم يكن حاصلا في الأزل وهذا هو المقصود.

أجاب القائلون بالقدم بأنا لو قلنا إن العلم يتغير بتغير المعلوم لكنا إما أن نقول بأن العالم سيوجد كان حاصلا في الأزل أو ما كان، فإن لم يكن حاصلا في الأزل كان ذلك تصريحا بالجهل، وذلك كفر، وإن قلنا إنه كان حاصلا فزواله يقتضي زوال القديم، وذلك سد باب إثبات حدوث العالم والله اعلم)[(١)].

ثانيًا: قوله تعالى: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِۦ عَلَيْنَا وَكِيلًا ۝٨٦﴾ [الإسراء: ٨٦] يقول الرازي: (احتج الكعبي بهذه الآية على أن القرآن مخلوق فقال والذي يقدر على إزالته والذهاب به يستحيل أن يكون قديما بل يجب أن يكون محدثا، وهذا الاستدلال بعيد لأن المراد بهذا الإذهاب إزالة العلم عن

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٣٨-٣٩؛ وينظر: مج٢، ج٣، ص٢٣٣؛ ومج٧، ج١٣؛ ص١٨؛ وص١٢٣؛ وج١٤، ص١٥؛ وص١٢٣-١٢٤؛ ومج١١، ج٢٢، ص١٧-١٨.

القلوب وإزالة النقوش الدالة عليه عن المصحف وذلك لا يوجب كون ذلك المعلوم المدلول محدثا)(١).

أما عن موافقته المعتزلة القائلين بأن كلام الله تعالى محدث مخلوق، أي حدوث الكلام الذي هو حروف وأصوات فهو لا ينازعهم في هذا ألبتة، فنجده يقول عند قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]: (استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن كلام الله تعالى محدث، قالوا: لأنه تعالى وصفه بكونه حديثا في هذه الآية على أن كلام الله تعالى محدث، قالوا لأنه تعالى وصفه بكونه حديثا في هذه الآية وفي قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ﴾ [الزمر: ٢٣] والحديث هو الحادث أو المحدث، وجوابنا عنه: إنكم إنما تحكمون بحدوث الكلام الذي هو الحرف والصوت ونحن لا ننازع في حدوثه، إنما الذي ندعي قدمه شيء آخر غير هذه الحروف والأصوات، والآية لا تدل على حدوث ذلك الشيء ألبتة بالاتفاق منا ومنكم، فأما منا فظاهر، وأما منكم فإنكم تنكرون وجود كلام سوى هذه الحروف والأصوات، فكيف يمكنكم أن تقولوا بدلالة هذه الآية على حدوثه، والله اعلم)(٢).

ويناقشهم في موضع آخر من تفسيره حيث يقول عن المعتزلة: (احتج القائلون

---

(١) التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص٥٣.

(٢) التفسير الكبير، مج٥؛ ج١٠، ص٢١٨؛ وينظر: مج٨، ج١٥، ص٧٧-٧٨؛ ومج٩، ج ١٧، ص ٩٧؛ وص ١٧٩؛ ج ١٨، ص ٨٤؛ ومج ١٠، ج ١٩، ص٦١؛ وص٧٣؛ ومج ١١، ج ٢١، ص ٧٦؛ وص ٧٩؛ ج٢٢، ص١٤٠؛ وص٢١٨؛ ومج١٢، ج٢٤، ص١٢٠ - ١٢١؛ ومج ١٣، ج ٢٦، ص ١٧٥؛ وص ٢٣٨؛ وص ٢٦٧؛ وص ٢٧٥ -٢٧٦؛ ومج ١٤، ج ٢٧، ص ١٨٨؛ وص ١٩٣؛ وص ٢٢٦؛ وص ٢٣٧؛ وج ٢٨؛ ص٢٨٤.

بخلق القرآن بقوله: ﴿كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾ [الأعراف: ٢] قالوا: إنه تعالى وصفه بكونه منزلا، والإنزال يقتضي الانتقال من حال على حال، وذلك لا يليق بالقديم، فدل على أنه محدث.

وجوابه: أن الموصوف بالإنزال والتنزيل على سبيل المجاز هو هذه الحروف ولا نزاع في كونها محدثة مخلوقة، والله اعلم)[١].

اتضح لنا من مناقشة الرازي للمعتزلة: أن الرازي يقول: إن القرآن هو عبارة عن حروف وأصوات دالة على الكلام القديم، وهو هذه الحروف والأصوات التي نسمعها، وهي مخلوقة ومحدثة، فالقرآن عنده محدث مخلوق.

فما هو معنى نزول القرآن الذي دلت عليه الآيات البينات عند الرازي؟

ثم هذا الذي بين أيدينا، ما بين دفتي المصحف هل هو كلام الله حقيقة أم لا؟

فأما عن معنى نزول القرآن الذي دلت عليه الآيات البينات عند الرازي فنجده يقول: (إن الأمة مجمعة على أن القرآن كلام الله تعالى، وحينئذ يلزم أن يكون الكلام الواحد كلاما لله تعالى، ولجبريل ولمحمد، وهذا غير معقول.

(والجواب): أنه يكفي في صدق الإضافة أدنى سبب، فهو كلام الله تعالى، بمعنى أنه تعالى هو الذي أظهره في اللوح المحفوظ، وهو الذي رتبه ونظمه، وهو كلام جبريل عليه السلام، بمعنى أنه هو الذي أنزله من السموات على الأرض، وهو كلام محمد، بمعنى أنه هو الذي أظهره للخلق، ودعا الناس إلى الإيمان به، وجعله حجة لنبوته)[٢].

---

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص١٥.

(٢) التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص١١٦.

ويقول عند قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ [البقرة: ٤]: (المراد من إنزال الوحي وكون القرآن مُنْزَلاً، ومُنَزَّلاً، ومَنْزُولاً به، أن جبريل عليه السلام سمع في السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول به، وهذا كما يقال: نزلت رسالة الأمير من القصر، والرسالة لا تنزل لكن المستمع يسمع الرسالة من علو فينزل ويؤدي في سفل، وقوله الأمير لا يفارق ذاته، ولكن السامع يسمع فينزل ويؤدي بلفظ نفسه، ويقال: فلان ينقل الكلام إذا سمع في موضع وأداه في موضع آخر.

فإن قيل: كيف سمع جبريل كلام الله تعالى؟ وكلامه ليس من الحروف والأصوات عندكم؟

قلنا: يحتمل أن يخلق الله تعالى له سمعا لكلامه ثم أقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم، ويجوز أن يكون الله خلق في اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم المخصوص في جسم مخصوص فيتلقفه جبريل عليه السلام ويخلق له علما ضروريا بأنه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام القديم)(١).

وهو يجيب على اعتراض أورده، حيث يقول: (فإن قيل: فهب أن المراد منه الحروف، إلا أن الحروف أعراض باقية بدليل أنها متوالية، وكونها متوالية يشعر بقدم بقائها، إذا كان كذلك فالعرض لا يبقى زمانين كيف يعقل وصفه بالنزول؟

والجواب: أنه تعالى أحدث هذه الرقوم والنقوش في اللوح المحفوظ، ثم إن الملك يطالع تلك النقوش، وينزل من السماء إلى الأرض، ويعلم محمدا تلك الحروف والكلمات، فكان المراد بكون تلك الحروف نازلة هو أن مبلغها نزل من السماء إلى الأرض بها)(٢).

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٣٢.

(٢) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص١٦؛ ومج١٢، ج٢٣، ص١٢٩.

ويقول: (الآيات الكثيرة تدل على وصف القرآن بكونه تنزيلا وآيات أخر تدل على كونه منزلا.

أما (الأول): فقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٢]؛ وقال: ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]؛ وقال: ﴿حمٓ ۝١ تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [فصلت: ١ - ٢].

وأما (الثاني): فقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]؛ وقال: ﴿وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء: ١٠٥] وأنت تعلم أن كونه منزلا أقرب إلى الحقيقة من كونه تنزيلا، فكونه منزلا مجاز أيضًا لأنه إن كان المراد من القرآن الصفة القائمة بذات الله فهو لا يقبل الانفصال والنزول، وإن كان المراد منه الحروف والأصوات فهي أعراض لا تقبل الانتقال والنزول، بل المراد من النزول نزول الملك الذي بلغها إلى الرسول ﷺ)[1].

(كونه تنزيلا والمراد المنزل والتعبير عن المفعول بالمصدر مجاز مشهور يقال: هذا بناء الأمير أي مبنية، وهذا الدرهم ضرب السلطان أي مضروبة، والمراد من كونها منزلا أن الله تعالى كتبها في اللوح المحفوظ وأمر جبريل عليه السلام بأن يحفظ تلك الكلمات ثم ينزل بها على محمد ﷺ ويبلغها إليه، فلما حصل تفهم هذه الكلمات بواسطة نزول جبريل عليه السلام سمى ذلك تنزيلا)[2].

كما أوضح حقيقة الكلام الإلهي الذي يكون من الله تعالى مع إبليس وأنه كلام

---

(١) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص٢٣٨.

(٢) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٩٤؛ وينظر: مج٢، ج٣، ص١٩٩؛ مج٣، ٣، ج٥، ص٨٧؛ مج٤، ج٧، ص١٥٧؛ ومج٦، ج١١، ص١١٢.

بواسطة[١]، بينما يرى في موضع آخر أن الكلام كان بلا واسطة، على سبيل الإهانة والإذلال[٢].

وكذلك أوضح حقيقة كلام الله تعالى مع عباده يوم القيامة، فهو ذكر أن الناس اختلفوا في معنى كون الله تعالى محاسبا لخلقه على وجوه، ثم ذكر ثلاثة أقوال، والذي يهمنا في هذا المبحث، القول الثالث: (أنه تعالى يكلم العباد في أحوال أعمالهم وكيفية حالها من الثواب والعقاب، فمن قال: إن كلامه ليس بحرف ولا بصوت[٣]، قال إنه تعالى يخلق في أذن المكلف سمعا يسمع به كلام القديم[٤]، كما أنه يخلق في عينه رؤية يرى بها ذاته القديمة، - فـ(كما لا يتعذر رؤية ذاته، مع أن ذاته ليست جسما ولا عرضا فكذلك لا يبعد سماع كلامه مع أن كلامه لا يكون حرفا ولا صوتا)[٥]- ومن قال إنه صوت[٦]، قال: إنه تعالى يخلق كلاما يسمعه كل مكلف إما بأن يخلق ذلك الكلام في أذن كل واحد منهم أو في جسم يقرب من أذنه بحيث لا تبلغ قوة ذلك الصوت أن تمنع الغير من فهم

(١) التفسير الكبير، مج٣، ج٦، ص٢٠١.
(٢) التفسير الكبير، مج١٠، ج١٩، ص١٨٢-١٨٣؛ وينظر: مج٧، ج١٤٨، ص٣٥.
(٣) يقصد بذلك الأشاعرة، الذين قالوا: إن كلام الله تعالى نفسي. ينظر: التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص٢٢٨.
(٤) وهو يقول أيضًا أن الله خلق لجبريل سمعا ليسمع به كلامه. ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٣٢.
(٥) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص٢٢٨.
(٦) يقصد بذلك المعتزلة والماتردية، ينظر: التفسير الكبير، مج٣، ج٦، ص٢٠٠؛ ومج٧، ج١٤، ص٢٢٨.

ما كلف به، فهذا هو المراد من كونه تعالى محاسبا لخلقه)[١].

كما حاول أن يجمع بين الآيات التي نصت على أن الله تعالى لا يكلم عباده، وبين الآيات التي نصت على أن الله تعالى يسألهم، حيث يقول: (قوله: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧٧] ففيه سؤال، وهو أنه تعالى قال: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الحجر: ٩٢-٩٣]، وقال: ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ ﴿٦﴾﴾ [الأعراف: ٦] فكيف الجمع بين هاتين الآيتين، وبين تلك الآية؟

قال القفال في الجواب: المقصود من كل هذه الكلمات بيان شدة سخط الله عليهم، لأن من منع غيره كلامه في الدنيا، فإنما ذلك بسخط الله عليه، وإذا سخط إنسان على آخر، قال له: لا أكلمك، وقد يأمر بحجبه عنه ويقول: لا أرى وجه فلان، وإذا جرى ذكره لم يذكره بالجميل فثبت أن هذه الكلمات كنايات عن شدة الغضب نعوذ بالله منه، وهذا هو الجواب الصحيح.

ومنهم من قال: لا يبعد أن يكون إسماع الله جل جلاله أولياءه كلامه بغير سفير تشريفا عاليا يختص به أولياءه، ولا يكلم هؤلاء الكفرة والفساق، وتكون المحاسبة معهم بكلام الملائكة.

ومنهم من قال: معنى هذه الآية: أنه تعالى لا يكلمهم بكلام يسرهم وينفعهم. والمعتد هو الجواب الأول)[٢].

كما ناقش الرازي مسألة إعجاز القرآن، وما هو سبب إعجاز القرآن الكريم؟، وإلى ماذا يعود؟، فنجده مضطربا.

---

(١) التفسير الكبير، مج٣، ج٥، ص١٩١.

(٢) التفسير الكبير، مج٤، ج٨، ص١٠٥؛ وينظر: مج٢، ج٥، ص٢٧؛ ومج٧، ج١٣، ٨٧.

فتارة يرجع إعجاز القرآن إلى الفصاحة والصُرْفَة[١]، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٣]: ولما كانت نبوة محمد ﷺ مبنية على كون القرآن معجزا أقام الدلالة على كونه معجزا، واعلم أن كونه معجزا يمكن بيانه من طريقين:

[الطريق][٢] الأول: أن يقال عن هذا القرآن لا يخلو حاله من أحد وجوه ثلاثة:

إما أن يكون مساويا لسائر كلام الفصحاء، أو زائدا على سائر كلام الفصحاء بقدر لا ينقص العادة أو زائدا عليه بقدر ينقص، والقسمان الأولان باطلان فتعين الثالث.

ومن تأمل كتابنا في دلائل الإعجاز علم أن القرآن قد بلغ في جميع وجوه

---

(١) الصرفة: هي صرف الهمم عن معارضة القرآن الكريم، وإن كانت المعارضة مقدورا عليها، غير معجوز عنها، إلا أن العائق كان أمرا خارجا عن مجاري العادات، صار كسائر المعجزات.
ينظر: بيان إعجاز القرآن: للخطابي، ص٢٢، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.
ومسألة الصرفة من الغريب الدخيل على الفكر الإسلامي، فهي واحدة من الثقافات الهندية، إذ يبدوا أن بعض متفلسفة المسلمين قد اطلع على كتاب الفيدا المنسوب إلى براهما، وهو يحتوي على مجموعة من الأسفار الشعرية، ويزعم البراهمة: أنه ليس في كلام البشر مثلها، لأنهم يعجزون عن الإتيان بمثلها، لأن براهما قد صرفهم عن ذلك. ينظر: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة: للبيروني، ص٩٨؛ ومقارنة الأديان، الديانات القديمة: محمد أبو زهرة، ص٥١؛ وآراء فخر الدين الرازي العقدية في النبوة والرسالة: أ/ أحلام الوادي، ص٤١٣، هامش(٢).
(٢) كلمة الطريق إضافة من عندي، لأنه سيذكرها في الثاني.

الفصاحة إلى النهاية القصوى.

الطريق الثاني: أن نقول القرآن لا يخلو إما أن يقال إنه كان بالغا في الفصاحة إلى حد الإعجاز، أو لم يكن كذلك فإن كان الأول ثبت أنه معجز، وإن كان الثاني كانت المعارضة على هذا التقدير ممكنة فقدم إتيانهم بالمعارضة مع كون المعارضة ممكنة ومع توفر دواعيهم على الإتيان بها أمر خارق العادة فكان ذلك معجزا فثبت أن القرآن معجز على جميع الوجوه وهذا الطريق عندنا أقرب إلى الصواب)[1].

وتأكيدا لهذا القول - أي الفصاحة والصرفة - يجيب الرازي على اعتراض أورده حيث يقول: (فإن قيل: قوله: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ يتناول سورة الكوثر، وسورة العصر، وسورة قل يا أيها الكافرون، ونحن نعلم بالضرورة أن الإتيان بمثله أو بما يقرب منه ممكن.

فإن قلتم: إن الإتيان بأمثال هذه السور خارج عن مقدور البشر، كان ذلك مكابرة.

والإقدام على أمثال هذه المكابرات مما يطرق التهمة إلى الدين، قلنا: فلهذا السبب اخترنا الطريق الثاني، وقلنا: إن بلغت هذه السورة في الفصاحة إلى حد الإعجاز فقد حصل المقصود وإن لم يكن الأمر كذلك كان امتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم إلى تهوين أمره معجزا، فعلى هذين التقديرين يحصل المعجز)[2].

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١١٥-١١٦؛ وينظر: مج١٤، ج٢٨، ص٢٥٩؛ وينظر إلى هذا القول أيضًا في: معالم أصول الدين، ص٩٢؛ ونهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص ٥ - ٦.

(٢) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١١٧.

وهو يصرح بالصرفة في موضع آخر، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا﴾ [الإسراء: ٨٨] (اعلم أنا في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣] بالغنا في بيان إعجاز القرآن، وللناس فيه قولان:

منهم من قال: القرآن معجز في نفسه، ومنهم من قال: إنه ليس في نفسه معجزا إلا أنه تعالى لما صرف دواعيهم عن الإتيان بمعارضته مع أن تلك الدواعي كانت قوية كانت هذه الصرفة معجزة.

والمختار عندنا في هذا الباب أن نقول: القرآن في نفسه إما أن يكون معجزا أو لا يكون. فإن كان معجزا فقد حصل المطلوب، وإن لم يكن معجزا بل كانوا قادرين على الإتيان بمعارضته وكانت الدواعي متوفرة على الإتيان بهذه المعارضة وما كان لهم عنها صارف ومانع. وعلى هذا التقدير كان الإتيان بمعارضته واجبا لازما فعدم الإتيان بهذه المعارضة مع التقديرات المذكورة يكون نقضا للعادة فيكون معجزا. فهذا هو الطريق الذي نختاره في هذا الباب)(١).

وأخرى يختار الفصاحة سببا في إعجاز القرآن(٢)، ويرد على مذهب الصرفة، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُۖ قُلۡ فَأۡتُواْ بِعَشۡرِ سُوَرٖ مِّثۡلِهِۦ مُفۡتَرَيَٰتٖ وَٱدۡعُواْ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ١٣﴾ [هود: ١٣]: (اختلف الناس في الوجه الذي لأجله كان القرآن معجزا، فقال بعضهم: هو الفصاحة، وقال

---

(١) التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص٥٤؛ وينظر: مج١٦، ج٣١، ص٧٤.

(٢) ينظر لهذا القول في: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص٧؛ ونهاية العقول، (ل/ ٢٤٢/أ)، مخطوط.

بعضهم: هو الأسلوب، وقال ثالث: هو عدم التناقض، وقال رابع: هو اشتماله على العلوم الكثيرة، وقال خامس: هو الصرف، وقال سادس: هو اشتماله على الإخبار عن الغيوب، والمختار عندي وعند الأكثرين أنه معجز بسبب الفصاحة، واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية لأنه لو كان وجه الإعجاز هو كثرة العلوم أو الإخبار عن الغيوب أو عدم التناقض لم يكن لقوله: ﴿مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ معنى. أما إذا كان وجه الإعجاز هو الفصاحة صح ذلك لأن فصاحة الفصيح تظهر بالكلام، سواء كان الكلام صدقا أو كذبا، وأيضًا لو كان الوجه في كونه معجزا هو الصرف لكان دلالة الكلام الركيك النازل في الفصاحة على هذا المطلوب أوكد من دلالة الكلام العالي في الفصاحة)[1].

❊ ❊ ❊

(١) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص١٩٥؛ وينظر: ص٩٥.

المطلب الثالث
نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

وافق الرازي أهل السنة والجماعة في إثباته لـ«صفة الكلام» من حيث الجملة، وأن «صفة الكلام» تثبت بالإجماع، فهو أثبتها بالسمع اعتضادا، إذ الإجماع من الأدلة السمعية.

ومما يجدر التنبيه إليه هنا: أن الرازي وافق أهل السنة والجماعة في إثبات الكلام بالإجماع، أما حقيقة الكلام فهذا يخالفهم فيه - أي الكلام النفسي -، لأنه نفى في المحصل دليل الإجماع على الكلام النفسي الذي يثبته هو وأصحابه، حيث يقول: (وأما المعنى الذي يقول أصحابنا فهو غير مجمع عليه، بل لم يقل به أحد إلا أصحابنا)[١].

ولوحظ عليه مخالفة لمنهجه، فهو كواحد من الأشاعرة الذين يثبتون «صفة الكلام» بالسمع، إلا أنه أثبتها عقلا، وذلك حينما أخذ يقرر الدليل النقلي، ولعل هذا هو دافع الفطرة الذي جعله يقرر من خلال الدليل النقلي دليلا عقليا إذ القرآن الكريم دل على الطرق العقلية وأرشد إليها[٢].

فـ«صفة الكلام» ثابتة لله تعالى بالنقل والعقل، وقد سبق ذكر من الأدلة النقلية

---

(١) المحصل، ص١٤٧؛ وقد رد عليه ابن تيمية في حكايته للإجماع على الكلام النفسي، ينظر: التسعينية، (٢/ ٦١١)، وما بعدها.

(٢) ينظر: شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، ص٩٦؛ ومنهاج السنة، (٢/ ٦٨)؛ ومدارج السالكين: لابن القيم، (٣/ ٤٥٦-٤٥٧).

على ثبوت هذه الصفة الكريمة لله تعالى بما يغني عن إعادته هنا[١]، أما عن الأدلة العقلية على ثبوت «صفة الكلام» لله تعالى فما يلي:

١) أن الحي إذا لم يتصف بالكلام لزم أن اتصافه بضده كالسكوت والخرس وهذه الآفة يتنزه الله عنها، فتعين اتصافه بالكلام.

٢) (المخلوق ينقسم إلى متكلم وغير متكلم، والمتكلم أكمل من غير المتكلم، وكل كمال هو في المخلوق مستفاد من الخالق فالخالق به أحق وأولى، ومن جعله لا يتكلم فقد شبهه بالموات والجماد الذي لا يتكلم، وذلك صفة نقص إذ المتكلم أكمل من غيره، قال تعالى في ذم من يعبد ومن لا يتكلم ولا ينفع ولا يضر: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾﴾ [طه: ٨٩] وقال في الآية الأخرى: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِن بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأعراف: ١٤٨]؛ وقال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٧٦﴾﴾ [النحل: ٧٦].

فعاب الصنم بأنه أبكم لا يقدر على شيء إذ كان من المعلوم أن العجز عن النطق والفعل صفة نقص فالنطق والقدرة صفة كمال)[٢].

٣) أن نفي هذه الصفة عن الحي أو الجماد نقص وعيب وذم يمتنع وصف الرب بها[٣].

---

(١) يراجع: المطلب الأول، من هذا المبحث.

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، ص١٣٢-١٣٤.

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، ص١٥٣-١٥٤.

وبهذه الأدلة نستطيع أن نرد على قول الرازي حينما أجاب على المعتزلة في أن قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأعراف: ١٤٨] في أنه لا يبعد أن يكون شرطا في حصول الإلهية.

إذ مما هو معلوم أن الإلهية لا تكون بالحصول، فقوله: (شرط في حصول الإلهية) غير دقيق، والمعنى الصحيح للآية البينة هو أن (الله تعالى أظهر بطلان عبادة ما سواه ببيان اتصاف المعبودات من دونه بالنقص، أو بسلب صفات الكمال عنها، مما يقتضي بالضرورة أن نثبت لها صفات النقص.

ومن ذلك بطلان عبادة الأصنام بكونها لا تتكلم كما في قوله تعالى عن العجل الذي عبده قوم موسى عليه السلام: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ ﴿١٤٨﴾﴾، وقوله: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾﴾ [طه: ٨٩]، ومنه قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام في مخاطبته للأصنام استهزاءا بها: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ ﴿٩٢﴾﴾ [الصافات: ٩٢]، وقوله لقومه: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [الأنبياء: ٦٣])[(١)].

يقول ابن القيم رحمه الله: (فجعل امتناع صفة الكلام والتكليم، وعدم ملك الضر والنفع دليلا على عدم الإلهية، وهذا دليل عقلي سمعي على أن الإله لا بد أن يكلّم ويتكلم، ويملك لعباده الضر والنفع وإلا لم يكن إلها)[(٢)].

---

(١) المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها: د/ عبدالله القرني، ص٥٥٣-٥٥٤؛ وينظر: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد: د/ سعود العريفي، ص٣٧١-٣٧٢؛ وص٤٣٠.

(٢) الصواعق المرسلة، (٣/ ٩١٥)؛ وينظر: جامع البيان: لابن جرير، (١٠/ ٤٤٧)؛ وإعلام الموقعين، (١/ ٢١٢)؛ ومدرج السالكين، (١/ ٤٩-٥٠).

وقد وافق السلف الصالح في إبطاله لقصة الغرانيق[(١)]، فالوحي معصوم من إلقاء الشيطان أثناء تبليغ الملك للرسول ﷺ فـ (هذه القصة باطلة منكرة، تناقض أصول الإسلام، وقواعد الدين، وصريح الآيات، وصحيح المرويات وليس لها إسناد صحيح، ومتونها مضطربة متناقضة، وألفاظها ينادي بعضها على بعض بالنكران، فمثلها مردود، والحمد لله الغفور الودود)[(٢)].

أما عن مخالفة الرازي لأهل السنة والجماعة في «صفة الكلام» فقد خالفهم في أمور جميعها مبنية على قوله بأن الكلام الإلهي كلام نفسي، بلا حرف ولا صوت قديم قدم الذات مما اضطره إلى المخالفة الصريحة لمنهج السلف الصالح، ومجمل الأمور التي خالف فيها هي كالآتي:

الأمر الأول: تعريفه للكلام.

الأمر الثاني: حقيقة الكلام الإلهي الذي يثبته فهو كلام نفسي بلا حرف ولا صوت، وقد اعتمد في هذا على شبهة التشبيه والتجسيم، ومنع قيام

---

(١) ممن أبطل قصة الغرانيق: البزار في مسنده، ص ١٨، رقم (١٥)، رسالة ماجستير، ت: أ/بتول مغيربي؛ والقاضي أبو بكر المعروف بابن العربي في أحكام القرآن، (٣/ ١٢٨٧) وما بعدها؛ والقاضي عياض في الشفا بالتعريف بحقوق المصطفى، (٢/ ١٢٤)؛ والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن، (١٢/ ٨٠)؛ وابن تيمية في دقائق التفسير، (١/ ١٦٢)؛ وابن كثير في تفسيره، (٥/ ٤٤١)؛ وبدر الدين العيني في عمدة القاري، (١٩/ ٦٦)؛ والشوكاني في فتح القدير، (٣/ ٥٤٦)؛ والشنقيطي في أضواء البيان، (٥/ ٤٩٩)، وما بعدها؛ والألباني في رسالة نصب المجانيق لنسف قصة الغرانيق، وأبو شهبة في الإسرائيليات والموضوعات في التفسير، ص٤٤٠؛ وعلي بن حسن الحلبي في دلائل التحقيق لإبطال قصة الغرانيق رواية ودراية.

(٢) دلائل التحقيق لإبطال قصة الغرانيق رواية ودراية: علي الحلبي، ص ٢٣٦.

الحوادث بذات الله تعالى.

الأمر الثالث: قدم الكلام الإلهي، وأنه قديم قدم الذات الإلهية، وإبطاله لدلالة قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧] على أن كلام الله حادث، ومن ثم أوجب تأويل الآية الكريمة.

الأمر الرابع: وحدة الكلام الإلهي.

الأمر الخامس: اشتراطه المعجزة لوحي الله تعالى لملائكته ولأنبيائه، لدلالته على صدق الوحي.

الأمر السادس: حقيقة القرآن الكريم عنده مخلوق، حادث، بنى هذا على كيفية إنزاله؛ وأن القرآن الكريم عبارة عن كلام الله النفسي.

الأمر السابع: حقيقة كلام الله تعالى مع عباده يوم القيامة هو خلق إدراك، وهذا بناء على أن كلام الله قديم، وأنه بلا حرف ولا صوت.

الأمر الثامن: اضطرابه في مسألة إعجاز القرآن الكريم، ما بين القول بالصرفة والفصاحة.

هذه هي مجمل الأمور التي خالف فيها الرازي السلف الصالح في «صفة الكلام» لذا سيكون الرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: تعريف الكلام.

سبق إيضاح معنى الكلام في اللغة والشرع وبهذا يبطل تعريف الرازي للكلام، يقول ابن تيمية: (وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن الله تعالى متكلم بكلام قائم به، وإن كلامه غير مخلوق)[1].

(١) شرح العقيدة الأصفهانية، ص٢٥؛ وينظر: مجموع الفتاوى، (٥/ ٥٣٢).

أما من لم يكن قادرا على الكلام لو صف بضده وهو الخرس، لأن الأخرس هو الذي لا يقدر على الكلام، ولذا صح عدم وصفه بالكلام، مع ما يحمله في نفسه من معان يود التعبير عنها، وقد يعبر عنها أحيانا بالإشارة وأحيانا بالحركة وغير ذلك.

وبهذا يتضح بطلان مذهب المعتزلة القائلين بأن المتكلم من فعل الكلام ولو في غيره، وهذا معناه عدم قيام صفة الكلام بالمتكلم ويلزم منه أن يكون كلام الله مخلوق.

وكذلك الأشاعرة القائلين بأن المتكلم من قام به الكلام ولو لم يفعله وليس له قدرة عليه فيلزم من هذا وصف الأخرس بكونه متكلما. وهذا ظاهره المناقضة للحس والعقل[١].

الوجه الثاني: إبطال قوله بأن كلام الله بلا حرف ولا صوت، والرد على شبهته التي اعتمد عليها.

سبق وأن ذكر أن الرازي نفى أن يكون كلام الله تعالى بحرف وصوت وشبهته التي استند إليها هي شبهة التشبيه والتجسيم التي ينفي بها كثيرا من الصفات الإلهية.

فهو لم يفرق بين حقيقتين؛ حقيقة الكلام كصفة لله تعالى تليق به، وحقيقة الكلام كصفة للمخلوق، فقاس ما غاب عنه على ما شاهده.

فحاصل احتجاجه لنفي الحرف والصوت الرجوع إلى القياس على أصوات

---

(١) ينظر: العقيدة السلفية في كلام رب البرية: يوسف الجديع، ص٦٣-٦٤.

المخلوقين لأنها هي التي عهد أنها ذات مخارج(١).

وهذا قياس فاسد من الأصل، فإن الخالق لا يمكن أن يقاس بشيء من مخلوقاته، تعالى الله عن ذلك، قال تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٧٤﴾﴾ [النحل: ٧٤].

ثم إن الكلام الذي يدعي الرازي ثبوته بلا حرف ولا صوت هذا غير معقول، وليس له حقيقة في اللغة ولا في الشرع.

ومتى اعتقد أن كلام الله تعالى مخالف لهذه الحروف المنظومة، والأصوات المقطعة فهو خروج عن المعقول.

ولقد قرر أهل السنة والجماعة أن كلام الله تعالى مسموع بحرف وصوت يليق بجلاله وهذا ثابت بنصوص الكتاب والسنة، وبإجماع سلف الأمة، وبلغة العرب التي نزل بها القرآن(٢).

لذا سيكون الحديث هنا في هذا الوجه لإبطال دعوى الرازي بأن كلام الله بلا حرف ولا صوت في أمرين هما:

الأمر الأول: كلام الله بحرف وصوت مسموع، وهذا ثابت باللغة والشرع.

الأمر الثاني: الرد على شبهته التي اعتمد عليها لنفي الحرف والصوت عن كلام الله تعالى.

---

(١) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري: لابن حجر العسقلاني، (١٣/ ٤٥٨).

(٢) ينظر: خلق أفعال العباد: للبخاري، ص١٩٢، ضمن عقائد السلف؛ وشرح لمعة الاعتقاد: لابن قدامة المقدسي، ص ١١٣، وما بعدها، شرح الشيخ: صالح الفوزان، المتن؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٢/ ٢٤٩)؛ ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٤٠٢).

وسنلقي الضوء على هذين الأمرين لزيادة الأمر جلاءً وإيضاحا.

الأمر الأول: كلام الله بحرف وصوت مسموع، وهذا ثابت باللغة والشرع.

الكلام والتكليم والنداء والمناجاة والقول لا يكون إلا بصوت مسموع، ولا يعقل في لغة العرب التي نزل بها القرآن لفظ الكلام والتكليم والنداء والمناجاة والقول بغير صوت مسموع لا حقيقة ولا مجازا.

إذ الكلام في لغة العرب كما سبق وأن بيناه: يطلق على المعنى واللفظ معا[(١)].

والنداء: هو صوت رفيع، مسموع، هذا باتفاق أهل اللغة، وما تعقله الأمم.

(وإذا كان النداء نوعا من الصوت، فالدال على النوع دال على الجنس بالضرورة، كما لو دل دليل على أن هنا إنسانا فإنه يعلم أن هنا حيوانا)[(٢)].

ولا حاجة إلى أن يقيد النداء بالصوت في كل مرة يذكر فيها، فإنه بمعناه، وحقيقته باتفاق أهل اللغة، فإذا انتفى الصوت انتفى النداء قطعا[(٣)].

فمن النداء المقيد بالصوت قوله ﷺ: «يَقُولُ الله: يَا آدَمُ! فَيَقُولُ: لَبَّيْكَ وسَعَدَيْكَ، فَيُنَادِي بِصَوْتٍ».

ومن النداء غير المقيد الآيات التي سبق وأن ذكرناها في المطلب الأول وهو دال على أنه نداء بصوت، وقول النبي ﷺ: «إِنَّ الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا أَحَبَّ عَبْداً نَادَى جِبْرِيلَ ﷺ: إِنَّ الله قَدْ أَحَبَّ فُلاَناً فَأَحِبَّهُ، فَيُحِبَّهُ جِبْرِيلُ، ثُمَّ يُنَادِي جِبْرِيلُ فِي

(١) يراجع ضمن هذا البحث.

(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٥٣٠-٥٣١).

(٣) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٤٠٢).

السَّمَاءِ: إِنَّ الله قَدْ أَحَبَّ فُلَانًا فَأَحِبُوهُ، فَيُحِبُّهُ أَهْلُ السَّمَاءِ، وَيُوضَعُ لَهُ الْقَبُولُ فِي أَهْلِ الأَرْضِ»(١).

والمناجاة: هي الكلام بصوت منخفض(٢).

والنداء والمناجاة كلاهما ثبتا تكليما لموسى عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَنَٰدَيۡنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلۡأَيۡمَنِ وَقَرَّبۡنَٰهُ نَجِيّٗا ۝٥٢﴾ [مريم: ٥٢]، فناداه وناجاه، والنداء أخص من التكليم، لأنه تكليم خاص فالنداء تكليم من البعد، يسمعه المنادي، والنجاء تكليم من القرب(٣).

والقول: كلام يتكلم به، ويقوله: فيسمع منه ويفهم ويعقل.

ومن ذلك قوله عن أهل الجنة: ﴿سَلَٰمٞ قَوۡلٗا مِّن رَّبّٖ رَّحِيمٖ﴾ [يس: ٥٨] فأثبت القول له، والقول كلام، ومن ذلك أيضًا مخاطبته لآدم عليه السلام وللأنبياء، وللملائكة عليهم السلام، ومخاطبته لإبليس في غير ما آية(٤).

ومن ذلك أيضًا (ما أخبر الله به في كتابه من تكليم موسى، وسمع موسى لكلام

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب كلام الرب مع جبريل، ونداء الله الملائكة، (٧٤٨٥)؛ وفي كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، (٣٢٠٩)؛ وفي كتاب الأدب باب المقة من الله تعالى، (٦٠٤٠)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب إذا أحب الله عبدا حببه إلى عباده، (٢٦٣٧)، بزيادة.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٥/ ٣٩٩)؛ والمحكم المحيط الأعظم في اللغة: لابن سيدة، (٧/ ٥٥٩).

(٣) ينظر: بدائع الفوائد: لابن القيم، (مج١، ج٢، ص٣٠٥).

(٤) مسائل العقيدة التي حكى فيها شيخ الإسلام ابن تيمية الإجماع في أبواب التوحيد والإيمان: خالد الجعيد، (٢/ ٥٢٠)، رسالة مقدمةلنيل درجة الماجستير في العقيدة.

الله يدل على أنه بصوت، فإنه لا يسمع إلا الصوت، وذلك أن الله قال في كتابه عن موسى: ﴿فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ﴾ [طه: ١٣] وقال في كتابه: ﴿۞ إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا ﴿١٦٣﴾ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٣ - ١٦٤] ففرق بين إيحائه إلى سائر النبيين وبين تكليمه لموسى، كما فرق أيضًا بين النوعين في قوله: ﴿۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴿٥١﴾﴾ [الشورى: ٥١] ففرق بين الإيحاء والتكليم من وراء حجاب.

فلو كان تكليمه لموسى إلهاما ألهمه موسى من غير أن يسمع صوتا، لم يكن فرق بين الإيحاء إلى غيره، والتكليم له، فلما فرق القرآن بين هذا وهذا، وعلم بإجماع الأمة ما استفاضت به السنن عن النبي ﷺ من تخصيص موسى بتكليم الله إياه، دل ذلك على أن الذي حصل له ليس من جنس الإلهامات، وما يدرك بالقلوب، إنما هو كلام مسموع بالأذان، ولا يسمع بها إلا ما هو صوت)[١].

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ ﴿٦﴾﴾ [التوبة: ٦].

كل هذه النصوص والشواهد تؤكد أن كلام الله تعالى ونداءه ومناجاته وقوله بحرف وصوت.

وحد الصوت: هو ما يتحقق سماعه، فكل متحقق سماعه صوت، وكل ما

---

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٥٣١-٥٣٢).

لا يتأتى سماعه ألبتة ليس بصوت[١].

وصحة الحد هذا هو أن يكون مطردا، منعكسا[٢]، يمنع غيره من الدخول عليه[٣].

وقد أجمع سلف هذه الأمة على أن كلام الله تعالى بحرف وصوت، وفي حكاية إجماعهم يقول ابن تيمية: (إن مفسري القرآن، وأهل السنة والآثار، وأتباعهم من السلف كلهم متفقون على أن الله كلم موسى بصوت)[٤]، ويقول: (أما إثبات أن الله يتكلم بحرف وصوت ففيه عدة أحاديث في الصحاح والسنن والمسانيد، وآثار كثيرة عن السلف والأئمة)[٥]، ويقول: (وقول القائل: إن الله لا يتكلم بصوت ونحو ذلك كلام لم يقله أحد من سلف الأمة وأئمتها، وليس فيه حديث، لا صحيح ولا ضعيف...)[٦].

بل إن أهل الكتاب اليهود والنصارى متفقون مع أهل السنة والجماعة على أن كلام الله بحرف وصوت، يقول أبو نصر السجزي: (واليهود والنصارى مقرون بأن لله كلاما، ومختلفون في نفي الخلق عنه وإثباته كاختلاف المسلمين.

---

(١) ينظر: معجم تهذيب اللغة: للأزهري، (٢/ ١٩٥٦)؛ ومعجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٣/ ٣١٨-٣١٩)؛ وتهذيب اللغات: للنووي، (٣/ ١٨٠).

(٢) الطرد: هو تحقق المحدود مع تحقق الحد، والعكس هو انتفاء المحدود مع انتفاء الحد. ينظر: الرد على المنطقيين: لابن تيمية، ص١٧؛ والتعريفات: للجرجاني، ص١٤١؛ ١٥٣.

(٣) ينظر: رسالة السجزي لمن أنكر الحرف والصوت: للسجزي، ص٢٥٥.

(٤) مجموع الفتاوى، (٦/ ٥٣٢)؛ وينظر: درء تعارض العقل والنقل، (٢/ ٨٤).

(٥) مجموع الفتاوى، (٦/ ٥٣٠).

(٦) مجموع الفتاوى، (٦/ ٥٣٠).

ومجمعون على أن الكلام لا يكون إلا حرفا وصوتا)[١].

ويقول ابن تيمية أيضًا عن أهل الكتاب: (...، وأهل الكتاب يقولون: إن موسى ناداه ربه نداء سمعه بأذنه، وناداه بصوت سمعه موسى، والصوت لا يكون إلا كلاما، والكلام لا يكون إلا حروفا منظومة)[٢].

كما أن النبوات من أولها إلى أخرها متفقة على أصول والتي منها إثبات صفة الكلام لله تعالى[٣].

فجميع هذه الأدلة من اللغة والشرع تدل على أن كلام الله تعالى يسمع له صوت، وأن من سمعه يقطع بكونه كلام الله تعالى، فهو كلام يليق بجلال الله وعظمته، لا يشبه كلام المخلوقين، لا في معناه ولا في حروفه ولا في صوته.

وهذا ما سنفصل فيه القول في الأمر الثاني.

الأمر الثاني: الرد على شبهته التي اعتمد عليها لنفي الحرف والصوت عن كلام الله تعالى.

ليس مع الرازي دليل على صحة ما أدعاه من أن كلام الله تعالى ليس بحرف ولا صوت سوى زعمه أن إثبات الحرف والصوت في كلام الله تعالى يقتضي تشبيه الله تعالى بخلقه، لأن الحرف والصوت من صفات كلام المخلوقين، وأن إثبات الصوت يلزم منه إثبات المخارج وأن التعاقب يدخلها، وما تأخر عما سبق فهو محدث، ويلزم من الصوت إثبات المخارج وغير ذلك من شبهات ولوازم باطلة ادعاها ونطق بها.

---

(١) رسالة السجزي إلى أهل زبيد، ص٢٢٧.

(٢) مجموع الفتاوى، (١٢/ ٤٠).

(٣) هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى: لابن القيم، ص٥٢٤.

ولقد سبق وأن ذكر أن السلف الصالح يثبتون أن الله تعالى يتكلم بصوت يسمع وهذا ثابت باللغة والشرع، وأن صوته سبحانه لا يشبه أصوات خلقه، فالآثار مستفيضة عن أهل السنة والجماعة بالفرق بين الصوت الذي يتكلم الله به وبين أصوات العباد(١).

وسيكون الرد على شبهته من أوجه:

أحدها: أنها قياس لله تعالى على خلقه، وتشبيه له بعباده، وإلحاق لصفاتهم بصفاته وهذا من أقبح الكفر والإلحاد(٢)، فصوت الله ﷻ لا يشبه أصوات خلقه كما أن ذاته لا تشبه ذواتهم، فما يقوله الرازي في الذات يلزمه أن يقول به في الحرف والصوت في كلام الله تعالى.

فـ(صوت العبد ليس هو صوت الرب ولا مثل صوته، فإن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله)(٣)، إذ صوت الله تعالى يسمع من بعد كما يسمع من قرب، وهذه الصفة تختص بصوت الله تعالى وحده، أما أصوات خلقه فيسمعها القريب منها فقط، حسب قوة الصوت وضعفه، وقد كثرت النصوص المثبتة لذلك(٤).

---

(١) ينظر: مذهب السلف القويم في مسألة كلام الله الكريم، (٣/ ٣٥٥)؛ ضمن مجموعة الرسائل والمسائل.

(٢) ينظر: حكاية المناظرة: لابن قدامة المقدسي، ص٢٢.

(٣) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٥٣٢)؛ وينظر: التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ٣٤٩)؛ والصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم: لابن قدامة، ص٢٦-٣٠؛ وشرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، ص٣١؛ وص٦٧.

(٤) ينظر: خلق أفعال العباد: للبخاري، ص١٩٢؛ ضمن عقائد السلف؛ وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (٢/ ٢٧٥).

كما أن الملائكة يصعقون من صوت الله تبارك وتعالى إذا سمعوه، وإذا تنادى الملائكة لم يصعقوا.

فليس لصفة كلامه ﷻ مثل ولا ند، ولا يوجد شيء من صفاته في المخلوقين قال تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢].

يقول ابن تيمية: (وليس في وجود الصوت من الله تعالى تشبيه بمن يوجد الصوت فيه من الخلق، كما لم يكن في إثبات الكلام له تشبيه بمن له كلام من خلقه)[١]، (فكما لا يشبه علمه وقدرته وحياته فكذلك لا يشبه كلامه كلام المخلوق ولا معانيه تشبه معانيه ولا حروفه تشبه حروفه ولا صوت الرب يشبه صوت العبد فمن شبه الله بخلقه فقد ألحد في أسمائه وآياته، ومن جحد ما وصف به نفسه فقد ألحد في أسمائه وصفاته)[٢].

ثانيها: أن قوله في صفة الكلام: إن إثبات الحرف والصوت يلزم منه تشبيه الله بخلقه باطل بسائر صفات الله تعالى، فالقول في بعض الصفات كالقول في بعضها الآخر، فالرازي يثبت العلم والسمع والبصر، والعلم في حقنا لا يكون إلا بقلب، والسمع لا يكون إلا من انخراق، والبصر لا يكون إلا من حدقة، والله تعالى عليم سميع بصير، لا يوصف بذلك.

فيقال للرازي: إن نفيت الحرف والصوت في الكلام لافتقاره في زعمك إلى المخارج والأدوات، فيلزمك نفي سائر الصفات، وإن أثبت له الصفات ونفيت عنه الأدوات لزمك مثل ذلك في الكلام، وإلا فما الفرق بينهما.

بل يلزمك في الكلام النفسي الذي أثبته، لأن الكلام النفسي لا يكون إلا في

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٢/ ٩٣).

(٢) التسعينية: لابن تيمية، (٢/ ٥٤٢)؛ ومجموع الفتاوى، (١٢/ ٢٤٣-٢٤٤).

قلب، أو دماغ وعقل وآلة، فإن أثبت هذه الصفة - أي الكلام النفسي - الخارجة عن الكتاب والسنة واللغة، وقلت ليس كمثله شيء، فَلِمَ تنكر على من أثبت صفة نطق بها الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأهل اللغة أنه لا كلام إلا بحرف وصوت[1].

ثالثها: (أن الله تعالى أنطق بعض مخلوقاته بغير مخارج، قال تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ نَخۡتِمُ عَلَىٰٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ وَتُكَلِّمُنَآ أَيۡدِيهِمۡ وَتَشۡهَدُ أَرۡجُلُهُم بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ ٦٥﴾ [يس: ٦٥]؛ وقال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا مَا جَآءُوهَا شَهِدَ عَلَيۡهِمۡ سَمۡعُهُمۡ وَأَبۡصَٰرُهُمۡ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ٢٠ وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمۡ لِمَ شَهِدتُّمۡ عَلَيۡنَاۖ قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيۡءٖۚ وَهُوَ خَلَقَكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٖ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾ [فصلت: ٢٠ - ٢١]؛ وأخبر عن السماء والأرض أنهما قالتا: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١].

وأخبر النبي ﷺ أن حجرا كان يسلم عليه[2]؛ وقال ابن مسعود رضي الله عنه: «كُنَّا نَسْمَعُ تَسْبِيحَ الطَّعَامِ وَهُوَ يُؤْكَلُ»[3]، ولا خلاف في أن الله تعالى قادر على إنطاق الحجر الأصم من غير مخارج، فَلِمَ لا يقدر سبحانه على التكلم إلا من المخارج؟)[4].

---

(١) ينظر: الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة: لعبد الوهاب الحنبلي، (٢/ ٥١٥).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب فضل نسب النبي ﷺ وتسليم الحجر عليه قبل النبوة، (٢٢٧٧).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، (٣٥٧٩).

(٤) حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة: لابن قدامة، ص ٢٢ - ٢٥؛ وينظر: الرد على الجهمية والزنادقة: للإمام أحمد بن حنبل، ص٣٥؛ ورسالة السجزي إلى أهل زبيد: للسجزي، ص٢٤٠.

رابعها: (دخول التعاقب إنما يتعين فيما يتكلم بأداة، والأداة تعجز عن أداء شيء إلا بعد الفراغ من غيره. وأما المتكلم بلا جارحة، فلا يتعين في تكلمه التعاقب، وقد اتفق العقلاء على أن الله سبحانه يتولى الحساب بين خلقه يوم القيامة في حالة واحدة، وعند كل واحد منهم أن المخاطب في الحال هو وحده، وهذا خلاف التعاقب.

ثم لو ثبت التعاقب لم يضرنا، لأن النبي ﷺ قال لما خرج من الصفا: «أَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ الله بِهِ، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨]»[١])[٢].

يقول السجزي في كتاب الإبانة[٣]: (وأما نحن فنقول: كلام الله حرف وصوت بحكم النص، وليس ذلك عن جارحة، ولا آلة.

وكلامنا حروف وأصوات، لا يوجد ذلك منا إلا بآلة، والله ﷻ يتكلم بما شاء، ولا يشغله شيء عن شيء، والمتكلم منا لا يتأتى منه أداء حرفين إلا بأنه يفرغ من أحدهما ويبتدئ بالآخر)[٤].

ولعل في هذه الوجوه السابقة الذكر الرد الكافي على شبهة الرازي في إنكار الحرف والصوت عن كلام الله.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، (١٢١٨).

(٢) رسالة السجزي لأهل زبيد: للسجزي، ص١٦٥-١٦٨؛ وينظر: درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٤/ ١٢٩-١٣٠).

(٣) هذا الكتاب يعد في حكم المفقود، كما أشار إلى ذلك محقق كتاب رسالة السجزي لأهل زبيد، وقد حفظ الإمام ابن تيمية لنا بعض النصوص من هذا السفر العظيم.
ينظر مقدمة المحقق، ص٣٨-٤٠.

(٤) درء تعارض العقل والنقل، (٢/ ٩٢-٩٤).

الوجه الثالث: إبطال قوله بالكلام النفسي، والرد على أدلته التي استدل بها على صحة قوله بالكلام النفسي.

سبق وأن ذكرنا أن الرازي يقول: إن الكلام الإلهي كلام نفسي، أزلي، قائم بالنفس، لا يتعلق بمشيئة وإرادة، وأنه لازم لذات الرب تعالى كلزوم الحياة والعلم.

وقد بنى القول بالكلام النفسي على أساس شبهته التي اعتمد عليها ألا وهي منع قيام الحوادث بذات الله تعالى، لأن الله تعالى لا تقوم به الحوادث، وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

وهذه الشبهة هي التي اعتمد عليها الرازي في نفي الصفات الاختيارية، والتي منها صفة الكلام، فأثبت الكلام النفسي.

والكلام النفسي الذي يدعي الرازي والأشاعرة ثبوته لا حقيقة له في الواقع، إذ العقلاء وأهل اللغة يخالفونهم في إثبات حقيقته، لأن الكلام الحقيقي كما سبق وأن أوضحنا لا يكون إلا لفظا ومعنى، حروفا منظومة، وأصواتاً مقطعة، وأن المتكلم من قامت به صفة الكلام وقدر عليها.

أما إطلاق مسمى الكلام على المعنى القائم بالنفس فهو قول مبتدع حادث، لا يؤيده الشرع ولا يوافق لغة العرب(١).

لذا سيكون الحديث هنا لابطال دعوى الرازي أن الكلام الإلهي هو كلام نفسي في أمرين:

الأمر الأول: إبطال القول بالكلام النفسي، وهذا سيكون من أوجه عديدة.

---

(١) ينظر: أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/منيف العتيبي، (٣/ ٩١٢ - ٩١٣).

الأمر الثاني: الرد على أدلته التي استدل بها على صحة قوله بالكلام النفسي.

وفي الصفحات التالية سنلقي الضوء على هذين الأمرين:

الأمر الأول: إبطال القول بالكلام النفسي، وهذا سيكون من أوجه عديدة.

إن القول بالكلام النفسي باطل، لا يقره عقل ولا نقل ولا لغة ولا اصطلاح، ولا عرف بني آدم ولا الإجماع، وسنوضح هذا من وجوه:

(الوجه الأول): من جهة اللغة:

سبق وأن ذكرنا أن الكلام هو اللفظ الدال على معنى مفهوم، وهذا معروف في جميع لغات بني آدم عربهم وعجمهم ومصطلح ألسنتهم وعرفهم، وليس له معنى آخر في لغات الناس واصطلاحهم.

ولا شك أن الله تعالى قد خاطب عباده بما يعرفون ويفهمون، حيث قال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤] ومن مقتضى البيان أن يكون بلسان القوم ولو لم يكن بلسان القوم لما وصف بالبيان، ولما صح التكليف ولا الأمر به، لكان قدحا في حكمة رب العالمين بأن خاطب عباده بما لا يفهمونه وهذا من أبطل الباطل.

وإذا تقرر هذا فاعلم أيها المسلم أن حمل نصوص الشرع في كلام الله تعالى على الكلام النفسي ليس إلا إبطالا للغات بني آدم واصطلاحهم وعرفهم، وتكليفا لهم بأمر لا يفهمونه، فثبت أن القول ببدعة الكلام النفسي أمر لا تقره لغة ولا اصطلاح ولا عرف[١].

---

(١) ينظر: مسألة القرآن: لأبي الوفاء بن عقيل، ص٧٠؛ والماتريدية: لشمس الدين الأفغاني، (٣/ ٨٩)؛ وبدعة الكلام النفسي عرض ونقض: د/ محمد الخميس، ص١٥٣-١٥٦.

كما أن الذي يقيد بالنفس هو الحديث، فيقال: حديث النفس، وحدث نفسه، ونحوه.

أما الكلام، والقول، فلم يوجد عند العرب أنهم قالوا: كلام النفس، وقول النفس، كما قالوا: حديث النفس.

يقول ابن تيمية: (والذي يقيد بالنفس لفظ الحديث، يقال حديث النفس، ولم يوجد عنهم أنهم قالوا: كلام النفس، وقول النفس، كما قالوا: حديث النفس.

ولهذا يعبر بلفظ الحديث عن الأحلام التي ترى في المنام، كما يقول يعقوب عليه السلام: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: ٦]، وقول يوسف عليه السلام: ﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: ١٠١] وتلك في النفس، لا تكون باللسان، فلفظ الحديث قد يقيد بما في النفس، بخلاف لفظ الكلام، فإنه لم يعرف أنه أريد به ما في النفس فقط)[١].

(الوجه الثاني): من جهة الإجماع.

سبق وأن ذكرنا أن بني آدم جميعا متفقون على أن الكلام هو اللفظ الدال على المعنى.

وما يدعيه الرازي من القول بالكلام النفسي وأن الكلام هو المعاني القائمة بالنفس دون الألفاظ، هو خروج على إجماع جميع بني آدم[٢].

كما أن الأمة مجمعة على أن القرآن الكريم معجز بلفظه ومعناه، وهو معجز للجن والإنس على حد سواء، وقد تحدى الله به الكفار، بل الإنس والجن جميعا

---

(١) مجموع الفتاوى، (٧/ ١٣٥-١٣٧).

(٢) الماتريدية: لشمس الدين الأفغاني، (٣/ ٨٣-٩٥).

على أن يأتوا بمثله، بل بعشر سور مثله، بل بسورة مثله، بل بحديث مثله، فقال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: ٨٨]؛ وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٣﴾﴾ [هود: ١٣]؛ وقال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [البقرة: ٢٣]؛ وقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [يونس: ٣٨] وقال: ﴿فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ ﴿٣٤﴾﴾ [الطور: ٣٤].

فثبت بهذه البراهين القاطعة أن القرآن الكريم معجز متحدى به، ومعلوم أن الكلام النفسي لا يتصور معارضته ولا يتحدى به، فليس هذا الإعجاز والتحدي إلا بالقرآن العربي الملفوظ المسموع(١).

(الوجه الثالث): أن القول ببدعة الكلام النفسي تحريف للدين وإفساد للعقيدة الإسلامية، إذ الكلام المتعارف عليه المفهوم عند الناس في التخاطب والمتبادر إلى أذهانهم إنما هو اللفظ الدال على المعنى المفهوم إخبارا أو إنشاءً، بحرف وصوت كما سبق لنا إيضاحه.

ومعلوم أن الله تعالى إنما خاطب عباده بلغات يعرفونها، ومصطلحات يفهمونها، ليعقلوا عن الله تعالى مراده، ويصح بذلك التكليف والأمر والنهي لأن بناء الشرائع على كلام الله تعالى المعروف عند بني آدم من المكلفين، فقد قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ﴾ [إبراهيم: ٤].

---

(١) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (١/ ٢٠٣)، وما بعدها؛ وبدعة الكلام النفسي عرض ونقض: د/ محمد الخميس، ص١٦٢.

وإذا ثبت هذا فحمل تلك النصوص التي فيها (كلم الله) و(تكلم) و(قال) و(يقول) و(نادى) و(ينادي) و(أمر) و(نهى) ونحوها على الكلام النفسي الذي لا يعرفه بني آدم في خطابهم، ولا يقبله عقل ولا نقل ولا لغة ليس إلا تحريفا وتقولا على الله تعالى.

فحمل نصوص الكتاب والسنة الواردة في صفة كلام الله تعالى مع تلك الكثرة الكاثرة وتنوعها وتواترها وحملها على الكلام النفسي المبتدع ليس إلا استعمالا في غير حقيقة الكلام، بل من فعل ذلك فقد زاغ عن منهج الكتاب والسنة، وتنكب سبيل السلف الصالح، ونابذ لغة التخاطب، وهجر طريقة النقد في الجرح والتعديل والتقويم والتعليل، فدل على أن القول ببدعة الكلام النفسي تحريف لنصوص الكتاب والسنة، وتحريف للعقيدة الإسلامية وتعطيل لصفة عظيمة من صفات الله تعالى[1].

والكلام النفسي شيء معدوم محض لا وجود له ولا عبرة له، فلا تتعلق به الأحكام لا نفيا ولا إثباتا ولا إيجابا ولا سلبا، لأنه إن قدر تصوره فهو من قبيل حديث النفس وخواطرها ووساوس القلب وهواجس الصدور، فلا يحل به حرام ولا يحرم به حلال، ولا يدخل به المرء في الإسلام، ولا يخرج به عن الإسلام إلى الكفر، ولا يقع به الطلاق ولا العتاق، ولا تفسد به الصلاة بالاتفاق كما صرح به أئمة الإسلام[2].

---

(١) بدعة الكلام النفسي عرض ونقض: د/ محمد الخميس، ص١٥٠-١٥٢.

(٢) ينظر: الإيمان: لابن تيمية، ص١٣١-١٣٢؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٧/ ١٣٧-١٣٨)؛ وشرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (٢/ ١٩٨)؛ والماتريدية: لشمس الدين الأفغاني، (٣/ ١٠٢-١٠٣)؛ وبدعة الكلام النفسي عرض ونقض: د/ محمد الخميس، ص١٦٧-١٦٨.

كما يرد قول من قال بالكلام النفسي قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: ١١٨]: (فهل كان الكفار يطلبون أن يكلمهم الله تعالى بالكلام النفسي الذي ليس بحرف ولا صوت ولا يستطيع أحد أن يسمعه، فإن كانوا يريدون هذا لم تكن لهم أية فائدة فيه، وإن كانوا يريدون أن يكلمهم الله تعالى بالكلام اللفظي المسموع ثبت الكلام اللفظي لله تعالى، لأن الله تعالى لم يشنع عليهم لأجل أن سؤالهم كان غير معقول أو أن الله تعالى لا يستطيع أن يتكلم بكلام لفظي مسموع، بل شنع عليهم لأجل تعنتهم وعدم تصديقهم لرسول الله ﷺ)(١).

ويرد قول من قال: بأن الكلام هو المعنى القائم بالنفس قوله ﷺ: «**إِنَّ هَذِهِ الصَّلاَةَ لاَ يَصْلُحُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كَلاَمِ النَّاسِ**»؛ وقوله ﷺ: «**إِنَّ الله يُحْدِثُ مِنْ أَمْرِهِ مَا يَشَاءُ، وَإِنَّ مِمَا أَحْدَثَ أَنْ لاَ تَكَلَّمُوا فِي الصَّلاَةِ**»(٢).

واتفق العلماء على أن المصلي إذا تكلم في الصلاة عامدا لغير مصلحتها بطلت صلاته.

واتفقوا كلهم على أن ما يقوم بالقلب من تصديق بأمور دنيوية وطلب لا يبطل الصلاة، وإنما يبطلها التكلم بذلك.

وقول النبي ﷺ: «**إِنَّ الله تَجَاوَزَ لأُمَتِي عَمَّا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا، مَا لَمْ تَتَكَلَّمْ**

---

(١) بدعة الكلام النفسي عرض ونقض: د/ محمد الخميس، ص ١٧٣.

(٢) أورده البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٢٩] معلقا.

بِهِ أَوْ تَعْمَلْ بِهِ»[١].

فقد أخبر أن الله عفا عن حديث النفس إلا أن تتكلم، ففرق بين حديث النفس وبين الكلام، وأخبر أنه لا يؤاخذ به حتى يتكلم به، والمراد حتى ينطق به اللسان باتفاق العلماء[٢].

كما أنه لما كان كلام النفس القائم بالذات ليس كلاما حقيقيا في الشرع، ولغة العرب لم يرتب الفقهاء عليه أحكاماً فقهية، فلقد (اتفق الفقهاء بأجمعهم على أن من حلف لا يتكلم، فحدث نفسه بشيء دون أن ينطق بلسانه، لم يحنث، ولو نطق حنث)[٣].

والأشاعرة القائلون بأن كلام الله هو معنى نفسي قائم بذات المتكلم، لم يفرعوا عليه مسائل فقهية، ولا بنوا عليه أصولا، ولم يبطلوا صلاة المصلي بما حدث به نفسه، ولا اعتبروا مجرد حديث النفس كافيا لإثبات العقود، أو فسخها، وقد أقر بذلك الأشاعرة أنفسهم[٤].

(الوجه الرابع): من جهة العقل.

إن القول ببدعة الكلام النفسي أمر غير معقول، وغير متصور، حتى إن هذه

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العتق، باب الخطأ والنسيان في الطلاق والعتاق ونحوه، (٢٥٢٨)، بنحوه، وفي مواضع أخرى؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب تجاوز الله تعالى عن حديث النفس والخواطر بالقلب إذا لم تستقر، (١٢٧).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٧/ ١٣٢-١٣٤)؛ وشرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (١/ ٢٠١)؛ وملحق شرح الكوكب المنير: لابن قاضي الجبل، ص٢٤.

(٣) روضة الناظر وجنة المناظر: لابن قدامة المقدسي، (٢/ ٥٩٦).

(٤) ينظر: البحر المحيط: للزركشي، (٢/ ٦٥).

الفرقة المعطلة أصحاب القول بالكلام النفسي لم يثبتوا الكلام النفسي، بل لم يعقلوه، بل لم يتصوروه، والحكم على الشيء فرع عن تصوره، لأن القول بهذه البدعة لا يقره عقل، ولا يتصوره أحد من بني آدم تصورا صحيحا فضلا عن هؤلاء المعطلة.

يقول ابن تيمية: (... لأن إثبات كلام يقوم بذات المتكلم بدون مشيئته وقدرته غير معقول ولا معلوم، والحكم على الشيء فرع عن تصوره، فيقال للمحتج به - أي بالحجة العقلية - لا أنت ولا أحد من العقلاء يتصور كلاما يقوم بذات المتكلم بدون مشيئته وقدرته، فكيف تثبت بالدليل المعقول شيئا لا يعقل؟

وأما ما يدعونه (الكلام النفسي) فذاك لا يعقل، وأيضًا فالكلام القديم النفساني الذي أثبتموه لم تثبتوه ما هو؟ بل ولا تصورتموه، وإثبات الشيء فرع عن تصوره، فمن لم يتصور ما يثبته كيف يجوز أن يثبته، ولهذا كان أبو سعيد بن كلاب رأس هذه الطائفة وإمامها في هذه المسألة، لا يذكر في بيانها شيئا يعقل، بل يقول: هو معنى يناقض السكوت. والخرس، والسكوت إنما يتصوران إذا تصور الكلام...، فتبين أنهم لم يتصوروا ما قالوه ولم يثبتوه، بل هم - أي الماتريدية والأشعرية أتباع الكلابية - في الكلام يشبهون النصارى في الكلمة، وما قالوه في الأقانيم والتثليث والاتحاد فإنهم يقولون ما لا يتصورونه ولا يثبتونه.

والرسل عليهم الصلاة والسلام إذا أخبروا بشيء ولم نتصوره وجب تصديقهم، وأما ما يثبت بالعقل فلا بد أن يتصوره العاقل به وإلا كان قد تكلم بلا علم فالنصارى تتكلم بلا علم، فكان كلامهم متناقضا ولم يحصل لهم قول معقول)[1].

---

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٢٩٦-٢٩٧)؛ وينظر: بدعة الكلام النفسي عرض ونقض: د/ محمد الخميس، ص١٦٤-١٦٥.

ومما يدل أيضًا على فساد قول الأشاعرة بالكلام النفسي أنه: لو لم يكن كلام الله تعالى إلا معنى مجردا قائما بالنفس ليس بحرف ولا صوت، لكان المخلوق أكمل من الخالق، ذلك بأننا نعلم أن الحي أكمل من الميت وأن العالم أكمل من الجاهل، وأن الناطق أكمل من الأخرس، وعلى هذا فنحن نعلم أن الناطق بالمعاني والحروف أكمل ممن لا يكون ناطقا إلا بالمعاني دون الحروف، فيمتنع إذن أن يكون كلام الله تعالى مجردا ليس بحرف ولا صوت كما تزعم الأشعرية وإلا لكان المخلوق الذي يقوم به الكلام، ويتكلم بالمعاني والحروف والأصوات أكمل من الخالق.

ولهذا اختص نبي الله موسى عليه السلام بمزيد التكليم حيث كلمه الله كلاما سمعه، فكان تكليم الله له بصوته سبحانه، أفضل ممن أوحى إلى قلبه معاني مجردة لم يسمعها بإذنه[(١)].

فالمعنى النفسي لا يجوز إثباته لله تعالى، إذ المعنى النفسي أو حديث النفس كما يسميه بعضهم نقص في الشاهد فلا يجوز إثباته للغائب سبحانه، لأنه ترديد الفكر والخواطر[(٢)].

وهذا الآمدي يرى أن كلامه تعالى لا يجوز أن يقال إنه حديث النفس، حيث يقول: (وليس ذلك أيضًا هو ما سموه أحاديث النفس التي هي تقديرات العبارات اللسانية وهو تحدث النفس باللغات المختلفة، كالعربية والعجمية ونحوها فإن

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٥٤٠ - ٥٤١).

(٢) ينظر: الإرشاد: للجويني، ص١٠٥؛ ونهاية الإقدام: للشهرستاني، ص٣٠٤؛ وشرح المقاصد: للتفتازاني، (٤/ ١٤٩).

هذه الأمور لا يتصور وجودها مع عدم العبارات اللسانية كما في الأبكم)(١).

ويقال لهم أيضًا: إذا كان المعنى النفسي هو المدلول الوضعي للألفاظ فلا نزاع أنه حينئذ أنواع مختلفة أكثرها معان حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهم لا يجوزونه(٢).

الأمر الثاني: الرد على أدلته التي استدل بها على صحة قوله بالكلام النفسي.

أولًا: الرد على أدلته التي استدل بها من الكتاب العزيز:

ما احتج به الرازي من الآيات البينات على صحة قوله بالكلام النفسي فقد حُرِم التوفيق في فهمه، فقال على الله تعالى غير الحق. فلقد سبق وأن أوضحنا أن مسمى الكلام عند الإطلاق عام يشمل اللفظ والمعنى، وإذا أطلق على أحدهما فلابد معه من قرينة.

فما استدل به من أدلة على صحة دعواه بالكلام النفسي لا تدل على أن كلام الله كذلك، لأن كلام الله تعالى الوارد في الكتاب والسنة مطلق لم يقيد بالمعنى النفسي ولا باللفظي، وإذا كان كذلك فيشمل كلامه تعالى اللفظ والمعنى، لأن الكلام عند الطلاق يتناولهما معا، وإخراج الحروف والأصوات عن مسمى الكلام عند الإطلاق مما يعلم فساده بالاضطرار من جميع اللغات. هذا على وجه العموم.

أما عن استدلاله بقوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ

---

(١) غاية المرام في علم الكلام، ص١٠٠؛ وينظر: صفة الكلام بين السلف والمتكلمين: د/ سعود الغنيم، ص٢٢٧، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى.

(٢) صفة الكلام بين السلف والمتكلمين: د/ سعود الغنيم، ص٢٢٨.

وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ﴿١﴾﴾ [المنافقون: ١] فيمكن الرد عليه وعلى الأشعرية بالآتي:

هل أقررتم بأنه لم يُكَذِّب المنافقين في ألفاظهم، وقد سماه تعالى قولا، فقال: ﴿قَالُواْ نَشۡهَدُ﴾ ولما كانت الألفاظ المجردة غير كافية لإثبات إيمانهم وصدقهم فيه، وإنما يجب أن يقارنها إيمان القلب، واستقرار معنى ما قالوه فيه، لأجل ذلك كذبهم في دعواهم، فالذي كذبهم الله تعالى فيه إنما هو الدعوى المجردة، وعدم صحة ذلك منهم، ولم يكذبهم في صحة كون ما نطقوا به قولا وكلاما، بل أقر ذلك وثبته، وليس الخلاف بيننا في صدق القول أو كذبه، وإنما في ماهيته وحقيقته.

(فالشهادة هي الإخبار عن الشيء مع اعتقاده، فلما لم يكونوا معتقدين ذلك أكذبهم الله تعالى)[١].

وما احتج به أيضًا من قوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُر رَّبَّكَ فِي نَفۡسِكَ تَضَرُّعٗا وَخِيفَةٗ وَدُونَ ٱلۡجَهۡرِ مِنَ ٱلۡقَوۡلِ بِٱلۡغُدُوِّ وَٱلۡأٓصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلۡغَٰفِلِينَ ﴿٢٠٥﴾﴾ [الأعراف: ٢٠٥] فهذا هو الذكر باللسان سرا، فلم يخرج عن كونه ألفاظا ومعاني مجتمعة، والذي يلي مرتبة الجهر الذي هو الذكر برفع الصوت، مرتبة الإسرار التي هي الذكر بخفض الصوت، وكل ذلك قائم باللسان والقلب[٢].

ثانيًا: الرد على أدلته التي استدل بها من الأثر.

سبق وأن ذكرنا أن الرازي استدل بقول عمر بن الخطاب ﵁: «كُنْتُ قَدْ

---

(١) ملحق شرح الكوكب المنير، لابن قاضي الجبل، ص٢٤.

(٢) العقيدة السلفية في كلام رب البرية وكشف أباطيل المبتدعة الردية: عبدالله الجديع، ص ٣٥٦ - ٣٥٧؛ وينظر: تيسير الكريم الرحمن: لابن سعدي، ص ٢٧٦؛ والإيمان: لابن تيمية، ص١٣٠.

زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي كَلاَماً ، فَسَبَقَنِي إِلَيْهِ أَبُو بَكْر» على صحة قوله بالكلام النفسي[١].

ويمكن الرد على استدلاله هذا بوجوه عدة منها :

(الوجه الأول) : أن الأثر ورد بلفظ : «وَكُنْتُ قَدْ زَوَّرْتُ مَقَالَةً أَعْجَبَتْنِي أُرِيدُ أَنْ أُقَدِّمَهَا بَيْنَ يَدِي أَبِي بَكْرٍ» وليس في الأثر (زورت في نفسي)[٢].

(الوجه الثاني) : هذا الأثر حجة عليهم لا لهم، لأن قول عمر رضي الله عنه صريح في أنه زوَّر مقالة وهيأها وقدرها ولم يكن تلفظ بها بعد، ولم يكن تكلم بها بعد، فمقالته هذه كانت كلاما بالقوة لا بالفعل.

ومعنى ذلك أنه أراد أن يقول كذا وكذا ، وأن يتكلم بكلام كذا وكذا ، ولكنه لم يجد الفرصة فهذا لا يسمى كلاما ، كما أن الإنسان ينوي في قلبه أن يصلي أو يصوم أو يقدر في نفسه أن يحج، ولكنه لم يحج بعد، فلا يسمى فعله هذا لا حجا ولا صلاة ولا صوما ، ولا يمكن أن يكون هذا العمل موجودا حتى يكون عمله موجودا في الخارج، فالكلام شيء وتزويره وتقديره وتصوره شيء آخر[٣].

(الوجه الثالث) : أن حديث النفس والخواطر ، والتصورات وتقدير الكلام

---

(١) يراجع المطلب الثاني من هذا المبحث.

(٢) هذه الزيادة لم ترد إلا عند الحافظ ابن حجر في فتح الباري (١٣/ ٣٩٠)؛ ونسبها إلى البيهقي، والبيهقي لم يورد هذه الزيادة، لأن نص الكلام الذي ذكره الحافظ ابن حجر عن البيهقي وجدته في الأسماء والصفات للبيهقي (١/ ٤١٢) حيث أورد الروايتين التي ذكرهما الحافظ بدون الزيادة. وبحثت عن ما نقله الحافظ عن البيهقي في مظان وجوده فلم أعثر عليه كالاعتقاد، ص٢٢٦؛ والسنن الكبرى، كتاب قتال أهل البغي، باب الأئمة من قريش، (٨/ ١٤٢، (١٦٣١٢). والله أعلم.

(٣) ينظر: كتاب الإيمان: لابن تيمية، ص١٣١؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٧/ ١٣٧).

في القلب قبل التلفظ به لا يسمى كلاما، قبل أن نتكلم به لأنه إذا أطلق الكلام فلا يراد منه لغة ولا عرفا ولا شرعا إلا الكلام الذي ينطق به.

وأما إذا أراد القائل بذلك كلام النفس فلابد من أن يقيده بقيد النفس، فيقال: زوَّرت في نفسي كلاما، فإن لم يقيده بقيد النفس لا يدخل هذا في مسمى الكلام، لأن مسمى الكلام ما يتكلم به ويتلفظ وينطق به، كما هو معلوم في اللغة والشرع والعقل(١).

ثالثًا: الرد على ما استدل به من اللغة، وهو بيت الأخطل.

ويمكن الرد على استدلاله هذا من وجوه عدة، منها:

(الوجه الأول): أن هذا البيت من الشعر لم تثبت صحة نسبته إلى الأخطل، (فمن الناس من أنكر أن يكون هذا من شعره، وقالوا: إنهم فتشوا دواوينه فلم يجدوه،... وقال بعضهم: لفظه: إن البيان لفي الفؤاد)(٢).

(الوجه الثاني): إن مسميات الأشياء لا تؤخذ من تعاريف الشعراء، وإنما تؤخذ من استدلالات أهل اللغة للألفاظ في المعاني التي يقصدونها، فكيف يأخذ الأشاعرة مسمى الكلام من قول شاعر، لا من غير أهل اللغة الناطقين بها.

يقول ابن تيمية: (مسمى الكلام والقول ونحوهما ليس مما هو يحتاج فيه إلى قول الشاعر، فإن هذا مما تكلم به الأولون والآخرون من أهل اللغة، وعرفوا معناه في لغتهم...، وأيضًا فالناطقون باللغة يحتج باستعمالهم للألفاظ في

---

(١) ينظر: الإيمان: لابن تيمية، ص١٣١؛ ومجموع الفتاوى، (٧/ ١٣٧).

(٢) الإيمان: لابن تيمية، ص١١٣؛ وينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٢٩٦-٢٩٧)؛ و(٧/ ١٣٨)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (١/ ٣٤٤-٣٤٥).

معانيها، لا بما يذكرونه من الحدود، فإن أهل اللغة الناطقين لا يقول أحد منهم: إن الرأس كذا واليد كذا... بل ينطقون بهذه الألفاظ دالة على معانيها، فتعرف لغتهم من استعمالهم)[١].

(الوجه الثالث): أن الأخطل شاعر نصراني، فلا يجوز الاستدلال بشعره لأن النصارى قد ضلوا في معنى الكلام وزعموا أن عيسى عليه السلام نفس كلمة الله.

يقول ابن تيمية: (...، وهو نصراني كافر مثلث، ...، ...، ...، والنصارى قد أخطؤوا في مسمى الكلام، فجعلوا المسيح القائم بنفسه هو نفس كلمة الله)[٢].

فكيف يستدل بقول نصراني قد ضل في معنى الكلام على معنى الكلام؟، ويترك ما يعلم من معنى الكلام في لغة العرب.

(الوجه الرابع): إن المتكلمين عموما والرازي على وجه الخصوص لا يحتجون بخبر الآحاد في مسائل الاعتقاد، ويردون الأحاديث التي رواها الصحابة رضوان الله عليهم عن رسول الله ﷺ بزعمهم أنها آحاد، وأن دلالتها دلالة ظنية، فكيف هم بعد ذلك يستدلون بشعر مكذوب منسوب إلى نصراني لنفي حقيقة ثابتة حقيقة الكلام الإلهي[٣]، بل إن الأخطل لم يكن في عصر الاحتجاج، فهو من المتأخرين.

يقول ابن تيمية: (ولو احتج محتج في مسألة بحديث أخرجاه في الصحيحين عن النبي ﷺ لقالوا: هذا خبر واحد، ويكون مما اتفق العلماء على تصديقه وتلقيه

---

(١) الإيمان: لابن تيمية، ص١١٤.

(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٧/ ١٣٩-١٤٠)؛ وينظر: الإيمان: لابن تيمية، ص١١٥.

(٣) ينظر: الإيمان: لابن تيمية، ص١٣٢-١٣٤؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٧/ ١٣٨)؛ والعلو: للذهبي، ص١٩٣-١٩٤.

بالقبول، وهذا البيت لم يثبت نقله عن قائله بإسناد صحيح لا واحد ولا أكثر، ولا تلقاه أهل العربية بالقبول، فكيف يثبت به أدنى شيء من اللغة، فضلا عن مسمى الكلام)[١].

الوجه الرابع: اللوازم الباطلة التي تلزم القول بنفي الحرف والصوت، وأن الكلام الإلهي كلام نفسي.

يلزم الأشاعرة القائلين بأن الكلام الإلهي هو كلام نفسي بلا حرف ولا صوت عدة لوازم باطلة تؤدي إلى بطلان الملزوم وهو القول بأن كلام الله ﷻ هو المعنى النفسي وأنه ليس بحرف ولا صوت؛ ومن هذه اللوازم ما يلي:

اللازم الأول: أن لا يكون كلام الله ﷻ مسموعا، وذلك لأن المعلوم بالضرورة أن المعنى القائم بالنفس لا يسمع حقيقة ولا مجازا وهذا يخالف ما أثبته الله ﷻ في كتابه الكريم من أنه ﷻ كلم من شاء من رسله عليهم الصلاة والسلام، وأسمع من شاء منهم كلامه، والسمع لا يكون إلا لما كان بصوت.

ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ يَٰمُوسَىٰٓ ﴿١١﴾ إِنِّىٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوًى ﴿١٢﴾ وَأَنَا ٱخۡتَرۡتُكَ فَٱسۡتَمِعۡ لِمَا يُوحَىٰٓ﴾ [طه: ١١ - ١٣]؛ وقوله تعالى: ﴿وَرُسُلًا قَدۡ قَصَصۡنَٰهُمۡ عَلَيۡكَ مِن قَبۡلُ وَرُسُلًا لَّمۡ نَقۡصُصۡهُمۡ عَلَيۡكَۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء: ١٦٤] إلى غير ذلك من الآيات البينات التي سبق وأن ذكرناها.

فهذه الآيات (دليل على تكليم سمعه موسى، والمعنى المجرد لا يسمع بالضرورة؛ ومن قال إنه يسمع فهو مكابر، ودليل على أنه ناداه، والنداء

---

(١) الإيمان: لابن تيمية، ص١٣٢.

لا يكون إلا صوتا مسموعا، ولا يعقل في لغة العرب لفظ النداء بغير صوت مسموع لا حقيقة ولا مجازا)(١).

يقول ابن تيمية: (وموسى سمع كلام الله من الله بلا واسطة، والمؤمنون يسمعه بعضهم من بعض، فسماع موسى سماع مطلق بلا واسطة، وسماع الناس سماع مقيد بواسطة، كما قال تعالى: ﴿۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ ۝٥١﴾ [الشورى: ٥١])(٢).

فلو كان كلام الله ﷻ معنى قائما بنفسه لما كان لذكر هذه الأنواع من الوحي فائدة، وهذا هو اللازم الثاني، الآتي ذكره.

اللازم الثاني: أن لا يكون هناك فرق بين درجات تكليم الله تعالى.

لقد ذكر لله تبارك وتعالى في كتابه الكريم ثلاث درجات لتكليمه ووحيه إلى عباد؛ قال تعالى: ﴿۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ ۝٥١﴾.

فالدرجة الأولى: هي أدنى الدرجات والمراتب وآخرها، ألا وهي الوحي والإلهام: أي الإعلام السريع الخفي إما في اليقظة، وإما في المنام، وهو يكون لغير الأنبياء أيضًا، وقد يكون بصوت هاتف في نفس الإنسان، وليس خارجا عن نفسه.

ويدل على هذا النوع قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَٱشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾ [المائدة: ١١١]؛ وقوله: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٢/ ١٣٠).
(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٢/ ١٣٧).

مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِيٓۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٧﴾﴾ [القصص: ٧]؛ وقوله: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِي مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾﴾ [النحل: ٦٨].

الدرجة الثانية: وهي التي تلي سابقتها، ويكون الصوت الذي يسمعه خارجا عن نفسه من جهة الحق تعالى على لسان ملك من الملائكة.

وهذا يدل على قوله تعالى: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ﴾ [الشورى: ٥١] فهذا إيحاء الرسول وهو غير الوحي الأول من الله.

الدرجة الثالثة: التكليم من وراء حجاب كما كلم موسى عليه السلام، ودرجة هذا التكليم مختصة ببعض الرسل، كما قال تعالى: ﴿۞ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۘ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُۖ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍۚ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِۗ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]؛ وقال: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّۦنَ مِنۢ بَعْدِهِۦۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَٰنَۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا ﴿١٦٣﴾ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء: ١٦٣ - ١٦٤].

فقد أثبت الله عز وجل في كتابه الكريم أنه كلم موسى عليه السلام، وأكد ذلك بالمصدر، فهذا النوع من التكليم خص الله تعالى به بعض الرسل دون بعضهم الآخر[١].

يقول ابن تيمية: (وقد تبين أنه إنما كلم موسى تكليما خاصا كاملا

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٢/ ٣٩٥)، وما بعدها.

بقوله: ﴿مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ﴾ مع العلم أن الجميع أوحى إليهم، وكلمهم التكليم العام، وبأنه فرق بين تكليمه وبين الإيحاء إلى النبيين، وكذا التكليم بالمصدر، وبأنه جعل التكليم من وراء حجاب قسما غير إيحائه، وبما تواتر عن النبي ﷺ وأصحابه من تكليمه الخاص لموسى منه وإليه، وقد ثبت أنه كلمه بصوت سمعه موسى، كما جاءت الآثار بذلك عن سلف الأمة وأئمتها موافقة لما دل عليه الكتاب والسنة)[١].

فالله تعالى فرق بين تكليم الوحي، والتكليم بإرسال الرسول، والتكليم من وراء حجاب[٢].

ولو لم يكن الكلام إلا معنى مجردا قائما بالنفس كما يثبته الرازي لم يكن فرق بين تكليم الله تعالى لموسى وإيحائه لغيره من البشر، مثل ما أوحى إلى الحواريين وإلى أم موسى.

فإن إيصال معرفة المعنى المجرد إلى القلوب يشترك فيه جميع الأنبياء والرسل، ومن أوحى الله إليه[٣].

ومما هو (معلوم أن المعتزلة لم يصلوا في الإلحاد إلى هذا الحد، بل من قال: إن الله خص موسى بأن خلق كلاما في الهواء سمعه كان أقل بدعة ممن زعم أنه لم يكلمه إلا بأن أفهمه معنى أراده، بل هذا قريب إلى قول المتفلسفة[٤] الذين

---

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٢/ ٤٠٣)؛ وينظر: بدائع الفوائد: لابن القيم، (مج١، ج٢، ٣٠٤-٣٠٥)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٣/ ٨٣٣؛ و٩٥٢).

(٢) ينظر: مدارج السالكين: لابن القيم، (١/ ٥٠).

(٣) ينظر: التسعينية: لابن تيمية، (٣/ ٩٦٩-٩٧٠).

(٤) ينظر لقول المتفلسفة في: مبادىء الموجودات، ص٧٩-٨٠؛ وآراء المدينة الفاضلة: للفارابي ص١١٤؛ وص١١٦؛ ونهاية الإقدام: للشهرستاني ص٢٧٠-٢٧ وص٢٩٥ =

يقولون ليس لله كلاما إلا ما في النفوس، وإنه كلم موسى من سماء عقله، لكن يفارقونهم بإثبات المعنى القديم القائم بذات الله)[١].

وما يثبته الرازي والأشاعرة من درجات التكليم هي الدرجة الأولى، وهذا مخالف لما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة، بل هو إبطال لهذه النصوص الثابتة وتكذيب لها.

اللازم الثالث: أن يكون الساكت أو الأخرس متكلما.

وذلك لأن أهل اللغة وأصحاب العقول السليمة يقولون: الساكت غير متكلم، ولكن الأشاعرة يلزمهم أن يكون الساكت والأخرس متكلما لأن المعنى النفسي يقوم بقلبيهما.

فـ(لو كانت حقيقة الكلام ما يتعلق بالفؤاد دون النطق، لكان كل ذي فؤاد ناطقا متكلما في حال سكوته، ووجود الآفة به كالأخرس والطفل والنائم.

ولا خلاف بين العقلاء في أن الطفل الرضيع أول ما يولد غير متكلم، وأن الأخرس والساكت ليسا بمتكلمين)[٢].

اللازم الرابع: أن تؤول صفة الكلام إلى القدرة والعلم والإرادة.

إن الكلام النفسي عند تصوره وتعلقه فهو ليس إلا قدرة على الكلام، أو ليس

= أفلوطين عند العرب: د/ عبد الرحمن بدوي، ص ١٣٤ - ١٤٢؛ وآراء أهل المدينة الفاضلة: للفارابي، ص ١١٤؛ والشفا: لابن سينا، (١/ ٣٩٣ - ٤٠٩)؛ والإشارات والتنبيهات، (٣/ ٢١٦-٢٤٠)؛ والنجاة، ص١٩٢.

(١) التسعينية: لابن تيمية، (٣/ ٩٧٠).

(٢) رسالة السجزي لأهل زبيد: للسجزي، ص٢١٧.

إلا علما بالكلام، أو ليس إلا إرادة الكلام، أو تصور الكلام، أو الكلام النفسي كلام بالقوة وليس كلاما بالفعل.

وإذا كان الأمر كذلك فإننا نسأل الأشعرية عموما والرازي على وجه الخصوص: هل الله عندكم متكلم بالفعل أم متكلم بالقوة فقط؟

فإن قلتم: إن الله متكلم بالكلام بالفعل فقد عطلتم الكلام النفسي، لأن الكلام النفسي ليس إلا كلاما بالقوة، بحيث لم يتحقق ولم يوجد ولم يخرج من العدم إلى الوجود بعد، بخلاف الكلام اللفظي فإنه كلام بالفعل والواقع والوجود.

وإن قلتم: إن الله تعالى متكلم بالكلام ولكنه متكلم بالقوة لا بالفعل فقد أبطلتم صفة الكلام لله تعالى، ونفيتموها وعطلتموها وحرفتموها إلى صفة العلم، أو إلى صفة القدرة أو إلى صفة الإرادة.

وهذا هو عين التعطيل، فإن العقلاء قد أجمعوا على أن الكلام غير العلم وغير القدرة وغير الإرادة، وأن القوة غير الفعل، وأن الفعل غير القوة، لأن الفعل تحقق الشيء في الواقع والوجود، والقوة القدرة على الشيء بحيث لم يوجد بعد في الواقع، كقولنا: للإنسان الكاتب الذي يباشر الكتابة: زيد كاتب، أي بالفعل.

وإذا كان قادرا على الكتابة ولكنه لم يكن مباشرا لها، وقلنا له: إنه كاتب، فإن معناه أنه كاتب بالقوة، أي أنه قادر على الكتابة لأنه مباشر لفعل الكتابة.

وهذه المسألة مسألة الفعل والقوة، وأن الكلام اللفظي كلام بالفعل، وأن الكلام النفسي كلام بالقوة لا بالفعل، وأن الكلام النفسي علم بالكلام وإرادة له أو العزم على الكلام أو قصد الكلام أو تصور الكلام وتعلقه في النفس

أو تخيل الكلام، قد اعترف بها كثير من المتكلمين[١].

اللازم الخامس: يلزم على قوله بإثبات الكلام النفسي لله تعالى الوقوع في أقبح التشبيه.

فالرازي فر من القول بالكلام اللفظي خوفا من تشبيه الله تعالى بالإنسان، فقال: ببدعة الكلام النفسي تحقيقا لتنزيه الله تعالى، ولكنه وقع في أشنع التشبيه وأبشعه، لأنه لما نفى عن الله الكلام اللفظي، ووصفه بأن له كلاما نفسيا بلا حرف ولا صوت فقد شبه الله تعالى بالإنسان الساكت، بل بالإنسان الأخرس، بل شبه الله تعالى بالحيوانات العجماوات التي لا تتكلم، بل أنزل الله منزلة أخس من عجل السامري الذي كان له خوار، بل شبه الله تعالى بالجمادات التي لا تقدر على التكلم أصلا ولا عندها صلاحية الكلام ألبتة هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى شبه الله بإنسان له قلب ونفس يهيئ الكلام في قلبه ويقلده ويدبره ويقلبه بين خواطره وهواجسه ووساوسه فنسب الكلام إلى النفس وسماه نفسيا.

وهذا الذي يهيئ الكلام في نفسه قد يكون أفضل لأنه قد يتكلم به بحرف وصوت فيكون كلاما نفسيا مسموعا أما الله عنده فإنه لا يتكلم بحرف ولا صوت

---

(١) بدعة الكلام النفسي عرض ونقض: د/ محمد الخميس، ص ١٦٨ - ١٦٩؛ وينظر لإلزام المتكلمين بهذا اللازم في: البدور البازغة: لولي الله الدهلوي، ص١٠٨؛ والماتريدية: لشمس الدين الأفغاني، (٣/ ١٠٣-١٠٤)؛ وينظر لاعتراف المتكلمين بهذا اللازم في حاشية العصام على شرح العقائد النسفية، ص١٧٧؛ وشرح المواقف: للإيجي، (٨/ ٩٧)؛ ومنهاج السنة: لابن تيمية، (٢/ ٣٦٢).

ولا يسمع كلامه أحد من خلقه، فجعل المخلوق أكمل من الخالق، هذا هو التنزيه الذي يدين به الرازي وأمثاله من المتكلمين، وما هو في الحقيقة إلا تعطيل وإلحاد في صفات الله ووصف له بالنقائص.

فمن أنكر حقيقة كلام الله تعالى فما قدر الله حق قدره، ولا عرفه حق معرفته، ولا عظمه حق عظمته(١).

اللازم السادس: إن القول بالكلام النفسي يلزم منه نفي صفة الكلام عن الله تعالى، ونفي صفة الكلام عن الله موجب لبطلان إلهيته، يقول ابن القيم: (قال الله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأعراف: ١٤٨] فلو كان إله الخلق سبحانه كذلك لم يكن في هذا إنكار عليهم واستدلال على بطلان الإلهية بذلك.

فإن قيل: فالله تعالى لا يكلم عباده، قيل: بلى قد كلمهم، فمنهم من كلمه الله من وراء حجاب، منه إليه بلا واسطة كموسى، ومنهم من كلمه الله على لسان رسوله الملكي وهم الأنبياء، وكلم الله سائر الناس على ألسنة رسله، فأنزل عليهم كلامه الذي بلغه رسله عنه، وقالوا لهم: هذا كلام الله الذي تكلم به، وأمرنا بتبليغه إليكم.

ومن هنا قال السلف: من أنكر كون الله متكلما، فقد أنكر رسالة الرسل كلهم، لأن حقيقتها تبليغ كلامه، الذي تكلم به إلى عباده، فإذا انتفى كلامه انتفت الرسالة.

(١) ينظر: هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى: لابن القيم، ص٥٨٣.

قال تعالى في سورة طه عن السامري: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَٰذَا إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ ۝٨٨ أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ۝٨٩﴾ [طه: ٨٨ - ٨٩] ورَجْعُ القول: هو التكلم والتكليم.

وقال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٧٦﴾ [النحل: ٧٦] فجعل صفة الكلام موجبا لبطلان الإلهية)[١].

اللازم السابع: إن حقيقة الكلام إذا انتفت عن الله تعالى انتفى الخلق، يقول ابن القيم: (كل ما في القرآن العظيم من ذكر كلامه وتكليمه، وأمره ونهيه دال على أنه: تكلم حقيقة لا مجازا، وكذلك نصوص الوحي الخاص، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ ۚ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ ۚ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا ۝١٦٣﴾ [النساء: ١٦٣].

وقد نوع الله هذه الصفة في إطلاقها عليه تنويعا يستحيل معه نفي حقائقها، بل وليس في الصفات الإلهية أظهر من صفة الكلام والعلو والفعل والقدرة، بل حقيقة الإرسال: تبليغ كلام الرب تبارك وتعالى، وإذا انتفت عنه حقيقة الكلام انتفت حقيقة الرسالة والنبوة.

والرب تبارك وتعالى يخلق بقوله وكلامه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ۝٨٢﴾ [يس: ٨٢] فإذا انتفت حقيقة الكلام عنه انتفى الخلق.

---

(١) مدارج السالكين، (١/ ٤٩-٥٠)؛ وينظر: مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٤٠٧).

وقد عاب الله آلهة المشركين بأنها لا تَكَلَّم ولا تُكَلِّم عابديها، ولا ترجع إليهم قولا، والجهمية وصفوا الرب تبارك وتعالى بصفة هذه الآلهة، وقد ضرب الله تعالى لكلامه واستمراره ودوامه: المثل بالبحر، يمده من بعده سبعة أبحر، وأشجار الأرض كلها أقلام، فيفنى المداد والأقلام، ولا تنفد كلماته، وأشجار الأرض كلها أقلام، فيفنى المداد والأقلام، ولا تنفد كلماته.

أفهذا صفة من لا يتكلم، ولا يقوم به كلام؟ فإذا كان كلامه وتكليمه، وخطابه ونداؤه، وقوله، وأمره، ونهيه، ووصيته، وعهده، وإذنه، وحكمه، وإنباؤه، وإخباره، وشهادته كل ذلك مجاز لا حقيقة له: بطلت الحقائق كلها، فإن الحقائق إنما حقت بكلمات تكوينه، ﴿وَيُحِقُّ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [يونس: ٨٢] فما حقت الحقائق إلا بقوله وفعله)(١).

اللازم الثامن: القول بخلق القرآن.

إن القول ببدعة الكلام النفسي يستلزم منه إنكار القرآن الكريم من أصله، وهو كفر بالقرآن العظيم من أساسه.

يقول ابن قدامة المقدسي: (اتفق الجميع على أنه قرآن...، فجاءت هذه الطائفة(٢) بمخالفة رب العالمين وخلقه أجمعين،...، فجاءت بطامة، إذ من لوازمها كون القرآن مخلوقا، فإن المعتزلة لم يعنوا بالقرآن المخلوق سوى هذا الكتاب...، ثم إنهم مع جحدهم كون هذا قرآنا لا يتجاسرون على إظهار مقالتهم لسلاطين المسلمين ولا لعامتهم، وإنما يظهرون لهم إنكار الحرف...،

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٤٠٧-٤٠٨).

(٢) يقصد ابن كلاب ومن تبعه من الماتريدية والأشاعرة، الذين قالوا: إن كلام الله معنى نفسي لا حرف ولا صوت، وأن القرآن مخلوق.

وهذا إنما يلبس على عامي غمر ما له من فطنة، فيعلم يقينا أن السورة آيات، والآيات كلمات، والكلمات حروف، ولا شك في ذلك، ثم قد صرح النبي ﷺ وأصحابه والتابعون ومن بعدهم بالحروف، وعد الناس حروف القرآن في الأمصار، ولم ينكر هذا منكر قبل هذه الطائفة، وما أنكرت هذه الطائفة الحروف على الخصوص، إنما أنكرت هذه الطائفة القرآن كله وجحدته...)[١].

فحقيقة قول الرازي والأشاعرة في القرآن هو القول بخلقه، لأنهم يقولون كلام الله ﷻ هو المعنى النفسي وهو قديم، أما العبارات أي نظم القرآن وحروفه فهي حادثة أي مخلوقة، فهم حين يقولون كلام الله تعالى غير مخلوق يقصدون به الكلام النفسي فقط، أما نظم القرآن وحروفه فهو مخلوق عندهم.

يقول ابن تيمية: (والتزم هؤلاء أن حروف القرآن مخلوقة، وإن لم يكن عندهم الذي هو كلام الله مخلوقا، وفرقوا بين كتاب الله وكلامه، فقالوا: كتاب الله هو الحروف وهو مخلوق، وكلام الله هو معناها غير مخلوق)[٢].

ومن ذلك يتضح بطلان قول الرازي والأشاعرة من أن ألفاظ القرآن الكريم مخلوقة وهي دلالات على الكلام القديم القائم بالله ﷻ لأن كلام الله ﷻ في الحقيقة يشمل اللفظ والمعنى معا، وكلاهما من الله تعالى حقيقة.

كما يتضح أن قول الرازي والأشاعرة هذا يقربهم من المعتزلة الذين قالوا: بخلق القرآن، وذمهم السلف لذلك وكفروهم، وبناءً على ذلك لا يحق للأشاعرة جميعا أن يذموا المعتزلة كما ذمهم السلف بذلك، لأن المعتزلة يقولون: بخلق القرآن الكريم، والأشاعرة أيضًا قالوا ألفاظ القرآن مخلوقة، ولكن المعتزلة

---

(١) البرهان في القرآن، ص٥٢.

(٢) مجموع الفتاوى، (١٢/ ٣٥).

قالوا: إنه كلام الله، والأشاعرة قالوا إنه عبارة عن كلام الله تعالى، ويقال كلام الله مجازا.

يقول ابن تيمية: (إنه لا يحل لكم أي الأشاعرة أن تحكوا عن المعتزلة أنهم قالوا بخلق القرآن، وبخلق كلام الله، كما يحكيه عنهم السلف وأئمة الحديث والسنة، كما يقولون هم بذلك، وإن حكيتم ذلك عنهم فلا يحل لكم أن تذموهم بذلك، كما ذمهم السلف به، بل تمدحونهم بذلك كما يمدحون بذلك أنفسهم... وذلك لأن الذي قالت المعتزلة: إنه مخلوق، وأنتم تقولون: إنه مخلوق أيضًا، ... ثم المعتزلة تسميه كلام الله، وتقول: كلام الله مخلوق، والسلف تسميه كلام الله، وتقول: هو غير مخلوق، وأما أنتم فمع قولكم إنه مخلوق هل يطلق عليه كلام الله مجازا؟، وتنفى الحقيقة كما قالوا جمهوركم. أو يقال: بل سمي كلام الله على الاشترك بينه وبين غيره كما قاله بعضكم؟)[١].

وبذلك يكون قول الأشاعرة شر من قول المعتزلة[٢]، وذلك لأن المعتزلة تشارك السلف في أن القرآن كلام الله تعالى حقيقة، وتخالفهم في قولها إنه مخلوق، ولكن الأشاعرة تخالف السلف والمعتزلة فتقول: (إنه ليس كلام الله، لكن يسمى كلام الله مجازا)[٣]، وتوافق المعتزلة في أنه مخلوق، فالأشاعرة أصبحوا شرا من المعتزلة لأنهم قالوا إن القرآن الكريم ليس كلام الله تعالى حقيقة.

فأدت هذه المقولة الكلام النفسي إلى رد القرآن وجحده، ورد السنة ومخالفة

(١) التسعينية، (٢/ ٦٩١ - ٦٩٣).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٢/ ١٢١).

(٣) نفس المرجع، وينظر كذلك، ص١٣٢-١٣٣.

جميع العلماء المسلمين[١].

بل إلى نفي القرآن وإلى تكذيب النصوص الواردة فيه، والرد لصحيح الأخبار، ورفع أحكام الشريعة[٢].

كما تؤدي هذه المقولة - أي الكلام النفسي - أن يكون نصف القرآن من الله تعالى، ونصفه ليس كلام الله تعالى.

فالمعنى كلام الله، والألفاظ ليست كلام الله، وهذا خلاف المعلوم من دين المسلمين، فإن جبريل نزل على محمد ﷺ، والرسول ﷺ بلغ كلام الله وأداه، فليس لجبريل ولا لمحمد ﷺ إلا التبليغ والأداء فهما رسولان فقط، فجبريل رسوله من الملائكة، ومحمد ﷺ رسوله من البشر، كما قال تعالى في حق رسوله جبريل: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾﴾ [التكوير: ١٩ - ٢٠] وقال تعالى في حق محمد ﷺ: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾﴾ [الحاقة: ٤٠ - ٤١].

وقد توهم بعض الغالطين ومنهم الرازي أن محمدا أو جبريل هو الذي أنشأ حروف القرآن، وهذا خطأ ظاهر، لأنه لو كان جبريل أو محمد ﷺ هو الذي أنشأ حروفه ونظمه لامتنع أن يكون الآخر أنشأ ذلك أيضًا.

فلما أضاف الله القرآن إلى جبريل تارة وإلى محمد ﷺ تارة، علم أنه أضافه إليه لأن كل واحد منهما رسول مبلغ بلغ كلام الله وآداه، لا أنه أنشأه وابتدأه لا لفظه ولا معناه.

---

(١) ينظر: الشريعة: للآجري، (٣/ ١١٠٧)؛ والإبانة: لابن بطة، (٣/ ٣٠١)؛ والانتصار والرد: للعمراني، (٢/ ٥٩١).

(٢) ينظر: رسالة السجزي إلى أهل زبيد: للسجزي، ص١٦٠.

ولهذا قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ۝٤٠ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلۡعَرۡشِ مَكِينٖ ۝٢٠﴾ ولم يقل لقول ملك، ولا نبي، فذكر ذلك بلفظ الرسول ليبين أنه يبلغ عن غيره، فيبلغ كلام الله الذي تكلم الله به بلفظه ومعناه، وليس لجبريل إلا التبليغ والأداء[١].

وكذلك محمد ﷺ ليس له إلا التبليغ والأداء قال تعالى: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ۝٦٧﴾ [المائدة: ٧٦][٢].

الوجه الخامس: إبطال قوله بقدم الكلام الإلهي، وعدم تعلقه بالمشيئة.

خالف الرازي والأشاعرة عقيدة أهل السنة والجماعة فيما ذهبوا إليه من القول بأن كلام الله ﷻ قديم أزلي وأن الله تبارك وتعالى لا يتكلم بكلام بعد كلام، لأن ذلك يوجب حدوث الكلام، والله تبارك وتعالى لا تحله الحوادث على حد زعمهم.

فالكلام الإلهي عندهم معنى أزلي قائم بالنفس لا يتعلق بالمشيئة والقدرة، فهو صفة ذاتية، والصفة الذاتية لا يجوز عليها التغير، فكلامه تعالى عندهم بمنزلة «صفة الحياة».

فأنكروا أن يكون كلام الله تعالى صفة ذات وفعل متعلقا بالمشيئة.

وبناءً على ذلك، فالله سبحانه عندهم لا يصح أن يتكلم متى شاء، وإذا شاء، لأن ذلك يستلزم قيام الحوادث بذاته، والله تعالى لا تقوم به الحوادث، لأن ما لا

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٥٤١-٥٤٢)؛ و(١٢/ ٢٧٢-٢٧٣؛ و٣٧٦-٣٧٩).

(٢) ينظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبدالرحمن المحمود، (٣: ١٣٠٠)؛ وأثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي، (٣/ ٩٣٠-٩٣٢).

يخلو من الحوادث فهو حادث.

كما أنكروا أن يتكلم الله سبحانه إذا شاء بما شاء، لأن ذلك يستلزم تسلسل الحوادث، وتعاقبها، وقد أجمعوا في دليل الحدوث على امتناع حوادث لا أول لها، لأن ما لا يسبق الحوادث حادث في حد زعمهم، وهذه هي شبهة الرازي التي يعتمد عليها لنفي الصفات الاختيارية عن الله تعالى.

ومن أجل ذلك كله قال الرازي والأشاعرة إن كلام الله تعالى أزلي قائم بالنفس، فلزم الرازي والأشاعرة بعض اللوازم التي لا تنفك عن قولهم هذا، وقد التزموها، مثل صحة خطاب المعدوم، فالمعدوم على أصلهم مأمور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود، ومثل أن الكلام الأزلي أمر ونهي وخبر واستفهام....

وقد اعترض المعتزلة على الأشاعرة في صحة خطاب المعدوم، لأن المعدوم غير موجود وخطاب الغير موجود لغو وهذيان ويستحيل ذلك في صفات الله تعالى.

وكذلك اعترض المعتزلة على الأشاعرة فقالوا: إذا أثبتم كلاما قديما أزليا فلا يخلو: إما أن تحكموا بكونه في الأزل أمرا ونهيا، وخبرا واستفهاما...، أو لا تثبتوا له هذه الأقسام، وإن صرتم إلى نفي هذه الأوصاف أبطلتم الكلام، إذ لا يعقل كلام لا يتصف بكونه أمرا ونهيا، أو خبرا، أو استفهاما... فإن هذه جملة أقسام الكلام. وإن أطلقتم كونه أمرا ونهيا وخبرا لزمكم إثبات مخاطب به في الأزل، لاستحالة توجه الخطاب على المعدوم[١].

---

(١) ينظر: أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/منيف العتيبي، (٣/ ٩٦٧-٩٦٨)؛ والتفتازاني وموقفه من الإلهيات: عبدالله الملا، (٣/ ١٢٣٠).

وقد استشكل الرازي اعتراضات المعتزلة فتارة يرى صعوبة الجواب عليها[١] وتارة يجيب عنها بأجوبة ضعيفة فيعارضها بالقدرة والعلم[٢].

فموقف الرازي مخالف لعقيدة أهل السنة والجماعة الذين يقولون: إن كلام الله تعالى صفة قديمة النوع، حادثة الآحاد متجددة تحدث حينا بعد حين، وأن الله ﷻ يتكلم متى شاء بما شاء كيف شاء بمحض مشيئته واختياره، وكلامه صفة من صفاته[٣].

فكل ما يستدل به الأشاعرة على قدم الكلام الإلهي، وأنه صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، هو دليل لأهل السنة والجماعة على قدم نوع الكلام، ودليل على أن الكلام صفة أزلية قائمة بذاته تعالى.

وكل ما يستدل به المعتزلي على حدوث الكلام، فهو دليل لأهل السنة والجماعة على أن كلام الله متعلق بمشيئته وقدرته[٤].

كما أن من تأمل حجج المعتزلة والأشاعرة يجدها عند التحقيق إنما تدل على مذهب أهل السنة والجماعة. هذا ما ذكره ابن تيمية رحمه الله[٥].

وعند تسليط أضواء النقد على كلام الرازي في قدم الكلام الإلهي باطلاق، لإبطاله، وإبطال ما أوجبه من تأويل لآيات الذكر الحكيم، يكون الرد عليه

---

(١) ينظر: المحصول في علم الأصول، (١/ ٤٣٣)، القسم الثاني.
(٢) يراجع ضمن هذا البحث؛ وينظر: الأربعين في أصول الدين، (/ ٢٥٧-٢٥٨).
(٣) ينظر: منهاج السنة: لابن تيمية، (٢/ ٣٨٠)؛ والصفدية، (٢/ ٨٨)؛ والصفات الاختيارية (٢/ ٥-٧)، ضمن جامع الرسائل.
(٤) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٢٩٠-٣٠٢).
(٥) ينظر: مجموع الفتاوى، (٦/ ٢٩٠).

في ثلاثة أمور:

الأمر الأول: نصوص الكتاب والسنة، مع صريح العقل، تتضمن أن الله تعالى يتكلم متى شاء بما شاء، كلاما قائما به، وأنه يتكلم شيئا بعد شيء.

الأمر الثاني: إيضاح المعنى الصحيح لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧] لإبطال تأويله.

الأمر الثالث: إيضاح المعنى الصحيح لكلام الله تعالى لعباده يوم القيامة، لإبطال تأويله.

وفيما يلي تفصيل لهذه الأمور:

الأمر الأول: نصوص الكتاب والسنة، مع صريح العقل، تتضمن أن الله تعالى يتكلم متى شاء بما شاء، كلاما قائما به، وأنه يتكلم شيئا بعد شيء. وليعلم أن هذا قول لازم لجميع الطوائف(١).

أولًا: الأدلة النقلية:

النصوص الدالة على إثبات «صفة الكلام» وفق مذهب السلف الصالح، كثيرة جدا، منها:

١) قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهَا نُودِىَ أَنۢ بُورِكَ مَن فِى ٱلنَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [النمل: ٨] وقوله: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٣/ ٤٠١-٤٠٤)؛ ومنهاج السنة، (٢/ ٧٨؛ و٢٩٨؛ و ٣٦٢)؛ ودرء التعارض، (٢/ ٨٨؛ و٣٠٥-٣٠٦)؛ ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٤١٤؛ و٤٣٦)؛ وقد اعترف الرازي وصرح بأن القول بحلول الحوادث لازم لجميع الطوائف ومنهم الأشاعرة. ينظر: المطالب العالية، (مج١، ج٢، ص٣٠٧).

مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٠﴾﴾ [القصص: ٣٠]؛ وقوله: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ﴿١٥﴾ إِذْ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿١٦﴾﴾ [النازعات: ١٥-١٦]؛ وقوله: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ يَٰمُوسَىٰٓ﴾ [طه: ١١]، يقول ابن تيمية معلقا على هذه النصوص: (وفي هذا دليل على أنه حينئذ نودي، ولم ينادَ قبل ذلك، ولما فيها من معنى الظرف)[١].

٢) (ومثل هذا قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [البقرة: ٣٤] وأمثال ذلك مما فيه توقيت بعض أقوال الرب بوقت معين)[٢].

فهذه النصوص واضحة الدلالة في الرد على الرازي والأشاعرة، لأنه إذا كانت دالة على أن الله تكلم بالكلام المذكور، في ذلك الوقت، فكيف يقال: إنه كان أزليا أبديا؟، وهل يمكن أن يقال أنه لم يزل ولا يزال قائلا: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٠﴾﴾؛ و﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾؛ و﴿قِيلَ يَٰنُوحُ ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ مِّنَّا وَبَرَكَٰتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰٓ أُمَمٍ مِّمَّن مَّعَكَ ۚ وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [هود: ٤٨][٣].

٣) السور والآيات التي تنزل بعد واقعة معينة، في زمن معين، كحادثة الإفك،

---

(١) مجموع الفتاوى، (١٢/ ١٣١)؛ وينظر: مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٤١٤).

(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٢/ ١٣١).

(٣) ينظر: منهاج السنة: لابن تيمية، (٣/ ١٠٤-١٠٥).

التي نزل فيها قرآنا يتلى إلى يوم القيامة[١]؛ والمجادلة التي جاءت تجادل النبي ﷺ في زوجها، نزل فيها قرآنا يتلى[٢]؛ وكذلك الآيات التي تنزل إجابة على سؤال معين[٣]، كل هذا يدل على أن الله تعالى يتكلم متى شاء بما شاء كيف شاء، وأن القرآن الكريم نزل منجما حسب النوازل والحوادث.

٤) قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٢]؛ وقوله: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ﴾ [الشعراء: ٥] فدلت الآيات على أن كلامه تعالى مُحْدَث، حين نزوله ذلك الوقت، والمُحْدَث غير القديم، يقول ابن تيمية: (هذا يدل على أن الذكر منه مُحْدَث، ومنه ما ليس بمُحْدَث، لأن النكرة إذا وصفت ميز بها بين الموصوف وغيره، كما لو قيل: ما يأتيني من رجل مسلم إلا أكرمته، وما آكل إلا طعاما حلالا، ونحو ذلك.

ويعلم أن المحدث في الآيتين ليس هو المخلوق الذي يقوله الجهمية. ولكن الذي أنزل جديدا؛ فإن الله كان ينزل من القرآن شيئا بعد شيء، فالمنزل أولا قديم بالنسبة إلى المنزل آخرا، وكل ما تقدم على غيره فهو قديم في لغة العرب، كما قال: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾﴾ [يس: ٣٩]؛ وقال: ﴿تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ﴾ [يوسف: ٩٥])[٤].

والحدوث والقدم في اصطلاح أهل الكلام على خلاف اللغة، لأن الحادث

---

(١) ينظر: سورة النور: ١١-٢٦.

(٢) ينظر: سورة المجادلة: ١-٤.

(٣) ينظر: سورة البقرة: ١٨٦؛ و١٨٩.

(٤) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٢/ ٥٢٢)؛ وينظر: درء تعارض العقل والنقل، (١/ ٣٧٤)؛ ومجموع الفتاوى، (٦/ ١٦٠-١٦٢؛ وص١٢٣)؛ وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٥/ ٣٢٢)، الأنبياء: ٢.

عندهم ما كان مخلوقا، والقديم عندهم يقابل الحادث[١].

ومما يجدر التنبيه إليه هنا أن القول: (هذا كلام مُحْدَث) من الألفاظ المشتركة والمجملة، فلابد فيه من الاستفصال، لأن الإطلاق قد يوهم خلاف المقصود.

فإن أراد أن كلام الله حادث مخلوق، فهذا باطل، مردود بلغة العرب، وبنصوص الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة.

وإن أراد به المتجدد، وأن كلام الله تعالى متعلق بمشيئته، فهذا المعنى صحيح، وهو الذي دل عليه الكتاب والسنة وسلف الأمة ولغة العرب[٢].

٥) ومن الأحاديث التي تثبت أن كلام الله تعالى متعلق بمشيئته، قول النبي ﷺ لما صلى بهم صلاة بالحديبية: «**أَتَدْرُونَ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ اللَّيْلَةَ؟ قَالُوا الله وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: أَصْبَحَ مِنْ عِبَادِي مُؤْمِنٌ وَكَافِرٌ ...**»[٣].

٦) وقول النبي ﷺ: «**إِذَا قَضَى الله الأَمْرَ فِي السَّمَاءِ، ضَرَبَتِ المَلاَئِكَةُ بِأَجْنِحَتِهَا خُضْعَاناً لِقَوْلِهِ، كَأَنَّهُ سِلْسِلَةٍ عَلَى صَفْوَانٍ؛ فَإِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا: مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ؟ قَالُوا لِلَّذِي قَالَ: الحَقَّ وَهُوَ العَلِيُّ الكَبِيرُ**»[٤].

---

(١) المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين: للعروسي، ص٢١٩.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ١٦١)؛ والصفدية، (٢/ ١٥٩).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الآذان، باب يستقبل الإمام الناس إذا سلم، (٨٤٦)؛ وفي مواضع أخرى؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان كفر من قال مطرنا بالنوء، (٧١).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُ الشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ ﴿٢٣﴾﴾ [سبأ: ٢٣]، (٧٤٨١)؛ وفي مواضع أخرى.

يقول ابن تيمية عقب إيراده لهذا الحديث: (فقوله: «إِذَا تَكَلَّمَ الله بِالْوَحِيِّ، سَمِعَ»[(١)] يدل على أنه يتكلم به حين يسمعونه، وذلك ينفي كونه أزليا)[(٢)].

إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث الدالة على هذا الأصل العظيم، يقول ابن تيمية: (...، والمقصود أن القرآن يدل على هذا الأصل في أكثر من مائة موضع، وأما الأحاديث الصحيحة فلا يمكن ضبطها في هذا الباب)[(٣)].

ثانيًا: الأدلة العقلية:

من الأدلة العقلية على كون كلام الله تعالى صفة ذات وفعل، يعود إلى مشيئته واختياره، أكمل في حقه تبارك وتعالى من كون كلامه تعالى أزليا قديما لا يعود إلى مشيئته واختياره، فالمتكلم بالمشيئة أكمل ممن لا يتكلم بالمشيئة، بل لا يعقل متكلم إلا كذلك[(٤)]، كيف وهو تعالى ملك الملوك، له الألوهية والربوبية والملك المالك للكل، إن لم يأمر وينهى بمشيئته، بل كان أمره لازما له، حاصلا له، بغير مشيئة لم يكن ملكا ومالكا[(٥)].

---

(١) أورده البخاري معلقا عن ابن مسعود ﷺ، في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ ﴿٢٣﴾﴾.

(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٢٣٤)؛ وينظر: القول المفيد شرح كتاب التوحيد: لابن عثيمين، (١/ ٣٠٩).

(٣) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٢٣٤)؛ وينظر: مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٤١٥).

(٤) ينظر: رسالة في الصفات الاختيارية: لابن تيمية، (٢/ ٧)، ضمن جامع الرسائل؛ ومنهاج السنة، (٣/ ٣٦)؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٢٩٤).

(٥) ينظر: رسالة في الصفات الاختيارية: لابن تيمية، (٢/ ٧)، ضمن جامع الرسائل.

فإثبات الكلام لمتكلم يتكلم بدون مشيئته وقدرته لا يعقل، فكيف يثبت الأشاعرة بالدليل العقلي الشيء الذي لا يعقل(١).

وبهذه الأدلة يتضح لنا بطلان ما ذهب إليه الرازي من أن الله تبارك وتعالى لا يتكلم بكلام بعد كلام، وأن معنى ذلك هو تجدد العبارة، فهذا كله باطل، والحق أن الله تبارك وتعالى يتكلم متى شاء بما شاء كيف يشاء.

أما ذهب إليه الرازي والأشاعرة فهو مخالفة صريحة لنصوص الكتاب الكريم، والسنة النبوية المطهرة.

الأمر الثاني: إيضاح المعنى الصحيح لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧].

لقد دل القرآن وصريح السنة والمعقول وكلام السلف على أن الله سبحانه يتكلم بمشيئته، كما دل على أن كلامه صفة قائمة بذاته، وهي صفة ذات وفعل، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧]؛ وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]؛ وقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢].

فـ﴿أَن﴾ تخلص الفعل المضارع للاستقبال، و﴿إِذَآ﴾ تخلص الفعل للاستقبال و﴿إن نَّقُولَ﴾ فعل مضارع دال على الحال أو الاستقبال، و﴿كُن﴾ هما حرفان سبق أحدهما الآخر، ويتعقبه الثاني، و﴿فَيَكُونُ﴾ الفاء للتعقيب يدل على أنه يكون عقيب قوله له ﴿كُن﴾ سواء لا يتأخر عنه. فالذي اقتضته هذه الآية هو الذي في

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٢٩٥)؛ وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبدالرحمن المحمود، (٣/ ١٢٨٣).

صريح العقول والفطر(١).

كما دلت الآية على أن كل شيء مخلوق فإنما يخلقه تعالى بقوله: ﴿كُن﴾ لأن ﴿شَيْءٍ﴾ في الآية وقعت في سياق النفي فتفيد العموم.

وإذا كان كل شيء مخلوق إنما يخلقه الله بقوله: ﴿كُن﴾ دل ذلك على أن قوله: ﴿كُن﴾ غير مخلوق، إذ لو كان مخلوقا لكان مخلوقا بكن أخرى وهكذا فيلزم التسلسل الباطل، وأن لا يخلق شيئا.

كما أنه لو كانت ﴿كُن﴾ مخلوقة لزم أن لا يخلق شيئا، وهو الدور الممتنع، فإنه لا يخلق شيئا حتى يقول: ﴿كُن﴾، ولا يقول: ﴿كُن﴾ حتى يخلقها فلا يخلق شيئا. وهذا تسلسل في أصل التأثير والفعل، مثل أن يقال: لا يفعل حتى يفعل فيلزم أن لا يفعل، ولا يخلق حتى يخلق، فيلزم ألا يخلق.

وأما إذا قيل قال: ﴿كُن﴾، وقبل ﴿كُن﴾ ﴿كُن﴾ وقبل ﴿كُن﴾ ﴿كُن﴾، فهذا ليس بممتنع، فإن هذا تسلسل في آحاد التأثير لا في جنسه، كما أنه في المستقبل يقول: ﴿كُن﴾ بعد ﴿كُن﴾، ويخلق شيئا بعد شيء إلى غير نهاية(٢).

فالله ﷻ (دل على قوله باسم معرفة، وعلى الشيء باسم نكرة، فكانا شيئين مقترنين عند العرب وأهل اللغة، فقال: ﴿إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ﴾، ولم يقل إذا أردناهما.

وقال: ﴿أَن نَّقُولَ لَهُۥ﴾ ولم يقل أن نقول لهما، ففرق بين القول والشيء المخلوق

(١) ينظر: الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٤١٤)؛ ومختصر الصواعق، (٤/ ١٢٢٥).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٣٨٧)؛ ومجموعة تفسير ابن تيمية، ص٣١٣؛ والصفدية: لابن تيمية، (٢/ ٥٨؛ ١٢١-١٢٢)؛ ورسالة في الصفات الاختيارية، (٢/ ١٠) ضمن جامع الرسائل.

الذي يكون بالقول مخلوقا)[١].

وقال تعالى: ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧] فالقضاء هنا بمعنى الإرادة، لدلالة قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢]، والقضاء له معان عدة.

ولو كان القضاء في الآية بمعنى الإيجاد لم يكن لقوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ معنى، لأن هذا القول يصير تحصيل حاصل، والله منزه عن أن يكون كلامه كذلك، وإذا كان القضاء في الآية بمعنى الإرادة فلا تناقض في الكلام[٢].

وما أورده الرازي من اعتراض، والذي حاصله أن كلام الله قديم أزلي، يلزم منه خطاب المعدوم، إذ لا موجود في الأزل يتوجه الخطاب إليه، وذلك سفه وعبث يتنزه الله عنه.

فيمكننا بأن نجيب عليه بأن الكلام نوعه قديم أزلي وإن كان كل فرد من أفراده حادثا، وهذا لا يقتضِ أمر تكليف للمعدوم أزلا.

وقد ذكر ابن تيمية أن هناك فرقا بين خطاب التكوين وخطاب التكليف، إذ خطاب التكوين لا يطلب به تعالى من المخاطب فعلا، وإنما هو الذي يكوّن المخاطب به، لا يشترط فيه وجود المخاطب في الخارج، لأن المراد من توجيه الخطاب إليه تكوينه وإيجاده، والله يعلم الأشياء قبل تكوينها، فإنه تعالى يعلم ما

---

(١) الحيدة: لعبد العزيز الكتاني، ص ٨٩؛ والحجة في بيان المحجة: لأبي القاسم الأصفهاني، (٢/ ٢٠٤).

(٢) ينظر: مختصر المعتمد في أصول الدين: لأبي يعلى، (٢/ ٥٢٠)؛ والتوحيد، (١/ ٣٩٢-٣٩٣)؛ والإبانة: لأبي الحسن الأشعري، ص ٨٢ - ٨٣؛ وينظر: اللمع، ص ٣٣ - ٣٥؛ والاعتقاد: للبيهقي، ص ٣٢ - ٣٣؛ جامع البيان، (٢/ ٤٦٧)، البقرة: ١١٧؛ وصفة الكلام بين السلف والمتكلمين: د/ سعود الغنيم، ص٥٠-٥١.

كان وما لم يكن لو كان كيف سيكون، فإذا أراد شيئا قال له: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ وذلك الشيء معلوم قبل إبداعه وتوجيه الخطاب إليه، وبذلك مقدرا مقضيا قبل أن يخلق كما ثبت في الحديث الصحيح: «كَتَبَ الله مَقَادِيرَ الخلاَئِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ...»(١).

أما خطاب التكليف الذي يطلب به من المأمور فعلا أو تركا يفعله بقدرته وإرادته، وهذا يشترط فيه وجود المخاطب وقت الخطاب، أو من يبلغه ليتحقق التكليف وتقوم الحجة على المبلغين.

ويقول ابن تيمية عنه - أي خطاب التكليف - (وهذا الخطاب قد تنازع الناس فيه هل يصح أن يخاطب به المعدوم بشرط وجوده أم لا يصح أن يخاطب به إلا بعد وجوده، لا نزاع بينهم أنه لا يتعلق به حكم الخطاب إلا بعد وجوده، وكذلك تنازعوا في الأول، هل هو خطاب حقيقي أم عبارة عن الاقتدار وسرعة التكوين بالقدرة، والأول هو المشهور عند المنتسبين إلى السنة)(٢).

الأمر الثالث: إيضاح المعنى الصحيح لكلام الله تعالى لعباده يوم القيامة، لإبطال تأويله.

لقد توافرت نصوص الكتاب والسنة على أن الله ﷻ يكلم عباده يوم القيامة، ومن نصوص الذكر الحكيم: قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَآ أَجَبْتُمُ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: ٦٥]؛ وقوله: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَآءِىَ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٦٢﴾﴾

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، (٢٦٥٣).

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى، (٢/ ٧٢)؛ وصفة الكلام بين السلف والمتكلمين: د/ سعود الغنيم، ص٤٤-٤٥؛ وص٢٤٥.

(فإنه وَقّتَ النداء بظرف محدود، فدل على أن النداء يقع في ذلك الحين دون غيره من الظروف، وجعل الظرف للنداء لا يسمع النداء إلا فيه)(١)؛ ومن الأحاديث الدالة على كلام الله تعالى لعباده يوم القيامة قوله ﷺ: «مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ سَيُكَلِّمُهُ رَبُّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ تُرْجُمَانٌ ...»(٢).

فقوله ﷺ: «سَيُكَلِّمُهُ» السين للاستقبال من الزمان(٣)، لأن هذا التكليم لا يكون إلا يوم القيامة.

والله ﷻ يكلم أهل الجنة كلام رضا، وهو من أعظم مظاهر الإكرام، ويكلم الكافر والمنافق يوم القيامة تقريرا وتوبيخا وإهانة وتقريعا(٤). وهذا ما رجحه الرازي.

فهذه النصوص واضحة الدلالة على أن الله تعالى يتكلم ويخاطب من يشاء من عباده يوم القيامة، وإذا ثبت ذلك دل على أن كلامه تعالى بمشيئته، وإنه متى شاء يتكلم، يوم القيامة وقبلها.

وهذا أمر من ضروريات دين الإسلام، لا ينكره إلا من هو دخيل فيه، أو زنديق قد تلبس بثوب الإسلام لأجل النيل منه، والإجهاز عليه إذا واتته الفرصة،

---

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٢/ ١٣١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، (٧٤٤٣)؛ وفي باب كلام الرب ﷻ يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم، (٧٥١٢)؛ وفي مواضع أخرى، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة أو بكلمة طيبة وأنها حجاب من النار، (١٠١٦).

(٣) ينظر: بدائع الفوائد: لابن القيم، (مج١، ج١، ص٩٧-٩٩).

(٤) ينظر: تفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٦/ ٢٥٢)؛ وأضواء البيان: للشنقيطي، (١٠/ ٣٤)؛ وفتح القدير: للشوكاني، (٤/ ٣٩٢).

أو ضال لعبت به إلهواء، واجتالته شياطين الإنس والجن بعيدا عن الحق والهدى[١].

والرازي عد كلام الله تعالى لعباده يوم القيامة هو خلق إدراك، وكلامه هذا باطل، لأنه قد ثبت في نصوص الكتاب والسنة أن أحوال العباد يوم القيامة تختلف عن أحوالهم في الدنيا، فمن قال: إن خطاب الله تعالى مع عباده يوم القيامة هو خلق كلام في بعض المخلوقات، أو خلق إدراك في العباد يفهمون به المعنى القائم بالذات، لم يكن عنده فرق بين أحوال العباد في الدنيا والآخرة، لأن مما هو معلوم أن خلق الفهم والإدراك لا فرق فيه بين الدنيا والآخرة.

وكل من تدبر القرآن والحديث علم بالاضطرار أن هذا الذي يقولونه ليس هو الذي أخبر به الرسول ﷺ، وأن قولهم فيه تكذيب لكتاب الله ورسوله، ومناقضة لدين الإسلام الذي فطر على قبوله العباد[٢].

يقول ابن تيمية: (أنه من المعلوم أن هذا الحديث[٣] هو من جنس ما دل عليه القرآن من وقوف العباد على ربهم، وخطابه لهم، ومن المعلوم بالاضطرار من رسالات الرسل، ودين الإسلام، أن هذا إنما يكون يوم القيامة، وأن أحوال العباد مع الله ﷻ يوم القيامة بخلاف أحوالهم في الدنيا.

---

(١) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (٢/ ٣٦٧).

(٢) ينظر: شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (٢/ ٣٨٣).

(٣) الحديث هو: «يَدْنُو المُؤْمِنُ مِنْ رَبِّهِ يَوْمَ القِيَامَةِ حَتَّى يَضَعَ الجَبَّارُ كَنَفَهُ عَلَيْهِ، فَيُقِرُّ بِذُنُبِهِ: فَيَقُولُ . . .» الحديث أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب التوحيد، باب كلام الرب ﷻ يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم، (٧٥١٤)؛ وفي مواطن أخرى؛ ومسلم في صحيحه في كتاب التوبة، باب قبول توبة القاتل وإن كثر قتله، (٢٧٦٨).

وعلى رأي المنازعين الجهمية[١] وفروعهم[٢] لا فرق بين الدنيا والآخرة؛ فإن الله نفسه لا يقربون إليه، لا في الدنيا ولا في الآخرة، ولا يقفون عليه، ولا يرجعون إليه، وإنما ذلك كله مصيرهم إلى بعض مخلوقاته ومقدوراته، وهذا ثابت في الدنيا والآخرة.

وكذلك خطابه لهم معناه عند الجهمية المحضة: أنه يخلق كلاما في بعض مخلوقاته يكلمهم، وعند فروعهم يخلق في العباد إدراكا يفهمون به المعنى القائم بالذات، لا أنه يخاطبهم بكلام يسمعونه، إذ ذاك، ومعلوم أن خلق الفهم، والإدراك لا فرق فيه بين الدنيا والآخرة، وحينئذ فهذا الذي أخبر به في هذا الحديث، وغيره، يكون عندهم في الدنيا كما يكون في الآخرة، فيدنو العبد المؤمن من الله تعالى في الدنيا ويضع عليه كنفه، ويقرره بذنوبه، ويقول: سترتها عليك في الدنيا، وأنا اغفرها لك اليوم، وذاك عندهم: إما سماع صوت في بعض المخلوقات، أو إلهام يقع في النفس، وكل من تدبر القرآن والحديث، علم بالاضطرار أن هذا الذي يقولونه ليس هو الذي أخبر به الرسول ﷺ، وأن قولهم فيه هو من التكذيب ببعض الإيمان بالله، واليوم الآخر، وهذا أمر عظيم ضاهوا به ما يقولونه الصابئة الفلاسفة، والقرامطة الباطنية، ونحوهم ممن لا يشك مؤمن في أنهم يكذبون بآيات الله، ولقاءه، وأنهم ممن قيل قيه: ﴿قُلْ هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَ هَٰذَاۖ فَإِن شَهِدُواْ فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْۚ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْأٓخِرَةِ وَهُم بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١٥٠﴾﴾ [الإنعام: ١٥٠]. وهذا قد صرح به من أئمة الجهمية طوائف كالاتحادية وغيرهم، ولهذا ينكرون المسير إلى الله ﷻ،

---

(١) أي الجهمية المحضة، وهم نفاة الأسماء والصفات.

(٢) أي المعتزلة والأشاعرة.

والدعوة إليه، أو يتأولونه بالطريق المستقيم إليه)[١].

الوجه السادس: إبطال قوله بوحدة الكلام الإلهي:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة بقوله إن كلام الله هو معنى واحد؛ وأرجع الكل إلى الخبر، فلم يثبت إلا نوعا واحدا، وهو الخبر، لأن الأمر عبارة عن إخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب، والنهي على العكس منه، والاستفهام الذي هو الاستخبار، وهو أيضًا إخبار مخصوص[٢]، لأنه إخبار عن حصول الشيء أم عدم حصوله، ومثل هذا النداء، فإنه إخبار الغير بتوجيه الكلام إليه، والوعد إذ هو إخبار عن حصول الثواب للطائعين، والوعيد، إذ هو إخبار عن حصول العقاب للعصاة والمكذبين[٣].

وما ذكره الرازي إنما هو لازم الأمر والنهي، وبقية أقسام الكلام، لا حقيقة لها[٤].

(ومنشأ قول الرازي والأشاعرة بأن كلام الله سبحانه معنى واحد، هو أنهم لما قالوا: إن الكلام صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى، والقرآن كلام الله، وهو مكّون من حروف وأصوات، والحروف من صفاتها أن تتعاقب، فالباء مثلا تسبق السين، والسين تسبق الميم... وهكذا، ووصف ذلك بأنه قديم ممتنع، والقديم عندهم معناه ما ليس له أول، أو ما لا يسبقه شيء، وليست الحروف كذلك،

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١٥/ ٣٢٣-٣٢٤)، ت: د/ راشد الطيار.

(٢) ينظر: الأربعين في أصول الدين: للرازي، (١/ ٢٥٢)؛ وشرح المقاصد: للتفتازاني، (٢/ ١٦٣).

(٣) ينظر: نهاية االإقدام: للشهرستاني، ص٣٠٦.

(٤) ينظر: شرح المقاصد: للتفتازاني، (٢/ ١٠٦).

فاضطر الأشاعرة إلى القول بأن كلام الله تعالى معنى واحد)[١].

وكان هذا كردة فعل لقول المعتزلة لذين اعترضوا على الأشاعرة في دعوى الكلام النفسي، بشكوك عويصة يصعب على الأشاعرة ردها والانفصال عنها[٢].

وحاول الأشاعرة إيجاد جواب إقناعي عن هذه الشكوك والاعتراضات.

وقد أجاب الأشاعرة عن ذلك بالفعل، لكن أجوبتهم لا تخلو من ضعف وتكلف!، وقد اعترف الرازي وهو من أئمتهم في علم الكلام والجدل بهذا الضعف، وصرح بأن تلك الأجوبة في غاية البعد[٣].

كما اعترف بعض كبار متكلمي الأشاعرة بصعوبة وإشكالية القول بوحدة الكلام[٤].

وإذا أردنا أن نسلط أضواء النقد على إبطال قول الرازي بوحدة الكلام الإلهي، فسيكون الرد عليه من وجوه:

(الوجه الأول): نصوص الكتاب والسنة ورد فيها ما يدل على تعدد الكلام،

---

(١) أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي، (٣/ ٩٨٥-٩٨٦).

(٢) ينظر اعتراضات المعتزلة على الأشاعرة في: الإرشاد: للجويني، ص١١٩-١٢١؛ ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: للرازي، ص٢٦٥-٢٦٨؛ وأثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي، (٢/ ٨٥٦؛ و٨٥٤).

(٣) ينظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص٢٦٦؛ والتسعينية: لابن تيمية، (٢/ ٧٠١-٧٠٢)؛ وأثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي (٣/ ٨٥٦).

(٤) كالآمدي في أبكار الأفكار، (١/ ٩٥)؛ وفي غاية المرام، ص١١٣-١٢٠؛ والشهرستاني في نهاية الاقدام، ص٢٣٦-٢٣٧؛ حكى ابن تيمية عن الآمدي في الصفدية، (٢/ ٥٦).

وبطلان قول من زعم أنه معنى واحد، ومن هذه النصوص:

١) الآيات الواردة بأن لله كلمات، ومنها قوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾﴾ [الإنعام: ١١٥]، وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾﴾ [لقمان: ٢٧]؛ وقوله: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ ٱلشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُحِقَّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَيَقْطَعَ دَابِرَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧﴾﴾ [الأنفال: ٧]، وغيرها كثير جدا.

٢) ومن الأحاديث ما ورد عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّ الله جَزَّأَ الْقُرْآنَ ثَلاثَةَ أَجْزَاءٍ، فَجَعَلَ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾ جُزْءًا مِنْ أَجْزَاءِ الْقُرْآنِ»(١).

فكيف يقال مع هذه النصوص الصريحة الصحيحة إن كلام الله لا يكون إلا معنى واحدا(٢).

(الوجه الثاني): دلت الأدلة على أن القرآن بعضه أفضل من بعض، وهذا يدل على أن كلام الله ليس معنى واحدا(٣).

فالقرآن الكريم أفضل كتب الله ﷻ المنزلة، وبعض سوره وآياته أفضل من بعض، وهذا ما أثبتته الأدلة والآثار المتواترة عن رسول الله ﷺ، ولم ينازع في إثبات ذلك أحد من السلف كالصحابة والتابعين ومن تبعهم.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المسافرين، باب فضل قراءة: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾ (٨١١).

(٢) ينظر: التسعينية: لابن تيمية، (٣/ ٨٠٣).

(٣) ينظر: درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٧/ ٢٧١-٢٧٣)؛ ومجموع الفتاوى، (١٠/ ٧٤، و١٤٧-١٧٢).

يقول ابن تيمية: (...، فلا ينقل عن أحد من السلف والأئمة أنه أنكر فضل كلام الله بعضه على بعض لا في نفسه، ولا في لوازمه ومتعلقاته)(١).

فمن الأدلة على ذلك:

١) قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴿٢٣﴾﴾ [الزمر: ٢٣]، فأخبر سبحانه أن القرآن أحسن الحديث، وهو أحسن من سائر الأحاديث المنزلة من عند الله وغير المنزلة(٢).

٢) قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [الزمر: ٥٥] فدل على أن المنزل من الرب تعالى فيه حسن، وفيه أحسن، فدل على التفاضل.

٣) ومن أدلة السنة حديث أبي سعيد بن المعلى رضي الله عنه(٣): قال كنت أصلي في المسجد، فدعاني رسول الله ﷺ، فلم أجبه، فقلت يا رسول الله! إني كنت أصلي، فقال: «أَلَمْ يَقُلِ الله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]، ثم قال: «**لأُعَلِّمَنَّكَ سُورَةً هِي أَعْظَمُ السُّورِ فِي القُرْآنِ قَبْلَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْ المَسْجِدِ**» ثم أخذ بيدي، فلما أرد أن يخرج قلت له: ألم تقل لأُعَلِّمَنَّكَ سُورَةً هِي أَعْظَمُ سُورَةٍ فِي القُرْآنِ؟ قال: «﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ

---

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ٧٣).

(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ١١).

(٣) أبي سعيد بن المعلى، اختلفوا في اسمه، والصحيح أن اسمه الحارث بن نفيع بن المعلى الأنصاري، له صحبة ويعد من أهل الحجاز، توفي سنة أربع وسبعين وهو ابن أربع وستين، له حديثين. ينظر: الاستيعاب: لابن عبدالبر، (٨٠٣-٨٠٤، (١٦٧).

رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ١] هِيَ السَّبْعُ المَثَانِي، والقُرْآنُ العَظِيمُ، الذِي أُوتِيتَهُ»[١].

والسور والآيات التي يخبر الله بها عن نفسه، ويذكر فيها أسماؤه وصفاته، أفضل من السور التي يخبر بها عن خلقه وأحوالهم.

يقول ابن تيمية: (والصواب الذي عليه جمهور السلف والأئمة أن بعض كلام الله أفضل من بعض كما دل على ذلك الشرع والعقل)[٢].

(الوجه الثالث): يلزم من القول بوحدة الكلام الإلهي لوازم فاسدة، والتي منها:

١) أن تكون معاني القرآن هي معاني التوراة، وأن يكون الأمر هو النهي، وهو الخبر، وأن تكون هذه صفات له، لا أنواعا له، ونحو ذلك مما يعلم فساده بصريح العقل[٣].

فكيف تكون معاني التوراة والإنجيل هي نفس معاني القرآن، وأنت تجدها إذا عربت لا تدانيه ولا تقاربه فضلا عن أن تكون إياه.؟!

وكيف يقال: إن الله تعالى أنزل هذا القرآن على داوود وسليمان وعيسى بعينه بغير هذه العبارات؟

أم كيف يقال: إن معاني كتب الله كلها معنى واحد يختلف التعبير عنها دون المعنى المعبر عنه؟

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب ما جاء في فاتحة الكتاب، (٤٤٧٤)، وفي مواطن أخرى.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٧/ ٢٧١-٢٧٢).

(٣) ينظر: درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٢/ ٣٠٥)؛ والتسعينية: لابن تيمية، (٣/ ٩٦٨-٩٦٩).

وهل هذا إلا دعوى يشهد الحس ببطلانها؟

أم كيف يقال: إن التوراة إذا عبر عنها بالعبرية صارت قرآنا مع تميز القرآن عن سائر الكلام بمعانيه وألفاظه تميزا ظاهرا لا يرتاب فيه أحد[١].

٢) كما يلزم من هذا القول أن معنى قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢] هو معنى قوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]؛ ومعنى آية الكرسي هو معنى آية الدين، ومعنى ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١] هو معنى ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: ١].

كما أن (المعاني التي أخبر الله بها في القرآن في قصة بدر وأحد والخندق ونحو ذلك لم ينزلها الله على لسان موسى بن عمران كما لم ينزل على محمد تحريم السبت، ولا الأمر بقتال عباد العجل، فكيف يكون كلام الله معنى واحد)[٢].

٣) كما يلزم الرازي والأشاعرة الذين يقولون: إن كلام الله معنى واحد، وله صفات متعددة، هو الأمر والنهي والخبر والوعد والوعيد، وكل هذه الأمور التي يجعلونها مجرد تعلقات لا حقيقة لها، أن يقولوا ذلك أيضًا في صفات الله ﷻ فيجعلونه حقيقة واحدة، ولكن لها خصائص متعددة عارضة لها.

وقد ذكر الرازي هذا الإلزام الذي ألزموا به، ولكنه دافع عن مذهبهم بأن ما قالوه في الكلام لا يجوز طرده في صفات الله تبارك وتعالى. لأن الإجماع منعقد على تعدد الصفات، والقول بأنه صفة واحدة خرق للإجماع[٣]، وقد رد عليه ابن تيمية بأن حجته صحيحة إلا أنه لا يمكنه طرده في صفة الكلام ذلك

(١) ينظر: بدائع الفوائد: لابن القيم، (مج١، ج٢، ص٣٠٤-٣٠٥).
(٢) منهاج السنة: لابن تيمية، (٣/ ١٠٤).
(٣) ينظر: نهاية العقول في دراية الأصول، (ل/ ١٥٦).

لأنه لا إجماع على أنه معنى واحد كما يدعون ذلك[١].

يقول ابن تيمية: (إذا جاز أن تجعلوا هذه الحقائق المختلفة حقيقة واحدة سواء قلتم بثبوت الحال أو نفيه، وأن كونها أمرا ونهيا وخبرا، أو أمرا بكذا ونهيا عن كذا إنما هي أمور نسبية لها كتسمية المعنى الذي في النفس عربيا وعجميا... فيقال لكم: هذا بعينه يقال لهم في الصفات من العلم والقدرة والكلام والسمع والبصر، فهلا جعلتم هذه الصفات حقيقة واحدة، وهذه الخصائص عوارض نسبة لها؟)[٢].

٤) ومن اللوازم الباطلة التي تلزم الرازي والأشاعرة لقولهم: إن كلام الله تعالى معنى واحد، أن تكون الحقائق الخارجية كلها شيئا واحدا، فتكون الجنة هي النار، والملائكة هي الشياطين، ذلك لأن الخبر الصادق لابد أن يتطابق مع الحقيقة الموجودة في الخارج، فإذا كان كله بمعنى واحد أدى ذلك إلى عدم التغاير بين الحقائق الموجودة والمتغايرة فعلا، وهذا مما يعلم فساده ببديهة العقل.

يقول ابن تيمية: (هؤلاء يجعلون حقيقة معنى ما أخبر الله به عن نفسه هو حقيقة معنى ما أخبر الله به عن الجن والجحيم، ومن المعلوم أن معاني الكلام تتبع الحقائق الخارجة وتطابقها، فمعنى الخبر عن الملائكة والجن يطابق ذلك...، فإذا كان معنى هذا الخبر هو حقيقة معنى هذا الخبر، وكلاهما مطابق لمخبره لزم أن يكون هذا المخبر هو هذا المخبر فيلزم أن تكون الحقائق الموجودة

---

(١) ينظر: التسعينية، (٢/ ٧٠٧).

(٢) التسعينية، (٢/ ٧٠٥-٧٠٦)؛ وينظر: مجموع الفتاوى، (١٢/ ١٢٢-١٢٣)؛ مجموعة الرسائل والمسائل، (٣/ ٩٣).

كلها شيئا واحدا، فتكون الجنة هي النار، الملائكة هم الشياطين... وفي ذلك من اجتماع النقيضين ما لا يحصى.

وهذا لازم لقولهم لا محيد عنه، فإن الخبر الصادق الحكم الذهني، والحكم الذهني يطابق الحقيقة الموجودة، وكل أخبار الله صادقة، فإذا كانت جميعها حقيقة واحدة ليس فيها تغاير أصلا وذلك هو الحكم الذهني، لزم أن تكون هذه الحقيقة مطابقة للوجود الخارجي، والحكم الواحد الذهني الذي لا تغاير فيه بوجه من الوجوه إذا طابق المحكوم به لزم أن يكون المحكوم به كذلك، وإلا لم يكن مطابقا، وكذلك فإن الله أمر بالإيمان والصلاة والزكاة، ونهى عن الكفر والكذب والظلم، فإذا كانت حقيقة الأمر حقيقة النهي، وإنما لها نسبة إلى الأفعال فقط، لم يكن فرق بين المأمور به والمنهي عنه، بل إذا قيل: إن المنهي عنه مأمور به، والمأمور به منهي عنه لم يمتنع ذلك، إذا كانت الحقيقة واحدة، وإنما اختلف التعليق، والتعليق ليس له حقيقة تمنع الاختلاف بل يمكن فرض تعلقه أمرا كتعلقه نهيا مع أن الحقيقة باقية فيمكن على هذا التقدير المأمور به منهيا عنه وبالعكس، ولم يتغير شيء من الحقائق)[(١)].

(الوجه الرابع): يقال للرازي والأشاعرة: موسى لما كلمه الله، أفهم كلامه كله أو بعضه؟ إن قلتم: كله، فقد صار موسى يعلم علم الله، وهذا من أعظم الباطل، وإن قلتم: بعضه، فقد تبعض كلام الله وأنتم تقولون: إنه لا يتبعض، وفي هذا إبطال لقولكم[(٢)].

---

(١) التسعينية، (٢/ ٧٠-٧٠٩)؛ وينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٢/ ٥٥٨)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (١/ ٢٦٧)؛ و(١/ ١١٢-١١٣).

(٢) ينظر: البعلبكية: لابن تيمية، ص١٧٣؛ ومجموع الفتاوى، (٦/ ٢٢٣)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٢/ ٩٠-٩٢).

يقول الإمام السجزي: (لم يخلُ الأمر من أن يكون قد أفهمه كلامه مطلقا، فصار موسى عليه السلام عالما بكلام الله حتى لم يبقَ له كلام من الأزل إلى الأبد إلا وقد فهمه، وفي ذلك اشتراك مع الله في علم الغيب، وذلك كفر بالاتفاق.

وإن قالوا: أفهمه ما شاء من كلامه رجعوا إلى التبعيض الذي يكفر به أهل الحق، ويخالفون فيه نص الكتاب حيث قال الله سبحانه: ﴿وَمِنَ ٱلْأَحْزَابِ مَن يُنكِرُ بَعْضَهُۥ﴾ [الرعد: ٣٦]؛ وقال تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥])(١).

كما أن قولهم إن القرآن عبارة عن كلام الله، فإن كان عبارة عن كلام الله كله فهو باطل، وإن كان عبارة عن بعضه فهو مبطل لقولكم(٢).

فاتضح بما سبق ذكره بأن قول الرازي أن الكلام الإلهي معنى واحد فيه مخالفة صريحة لنصوص الكتاب والسنة.

الوجه السابع: إيضاح المعنى الصحيح لوحي الله تعالى.

سبق وأن ذكرنا أن الرازي حصر الوحي في قسمين:

١) ما يكون من غير واسطة مبلغ، فإن لم يسمع عين كلام الله تعالى فهو المقصود بقوله تعالى: ﴿إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشورى: ٥١]؛ وإن سمع عين كلام الله فهو المقصود بقوله: ﴿أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ﴾.

٢) ما يكون بواسطة مبلغ وهو المقصود بقوله تعالى: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ وسبق

---

(١) الرد على من أنكر الحرف والصوت، ص١١٤-١١٥.

(٢) ينظر: منهاج السنة: لابن تيمية، (٣/ ١٠٥).

لنا وأن أوضحنا كلامه.

ولقد خالف الرازي السلف الصالح في أمور منها:

الأمر الأول: إطلاق لفظ الشخص الآخر على جبريل عليه السلام.

الأمر الثاني: الحاجة إلى دليل لإثبات أن ما يسمعه النبي من وحي بدون واسطة هو كلام الله تعالى، وقد رتب مسألة وجوب الدليل على أن المسموع للنبي المكلم هو كلام الله تعالى على مسألة الحرف والصوت في كلام الله تعالى.

فإن كان بحرف وصوت يحتاج متلقيه مباشرة دون واسطة إلى دليل لإثبات أنه كلام الله تعالى.

أما إن كان بلا حرف ولا صوت أي المعنى النفسي فلا يحتاج إلى دليل لأنه علم أنه كلام الله تعالى.

الأمر الثالث: اشترط لوصول الوحي (الذي هو بواسطة الملك) إلى الخلق ثلاث مراتب من المعجزات:

الأولى: معجزة تثبت أن ما يسمعه الملك هو كلام الله تعالى.

الثانية: معجزة تثبت أن ما يسمعه النبي إنما هو إلقاء ملك لا شيطان مضل.

الثالثة: معجزة تثبت للخلق صدق ما ادعاه النبي.

لذا سيكون الرد عليه من وجوه:

(الوجه الأول): حقيقة الوحي، وذلك سيتضح لنا جليا حينما نعرف الوحي في اللغة والشرع.

إذ الوحي في اللغة: يدور على ثلاث معان هي: الإعلام، والسرعة، والخفاء[١].

أما في الشرع، فمن أجمع ما قيل في تعريف الوحي، ما نقل عن الإمام الزهري في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴿٥١﴾﴾ [الشورى: ٥١]، حيث يقول: (نزلت هذه الآية تعم من أوحى الله إليه من البشر، فكلام الله الذي كلم به موسى من وراء حجاب، والوحي ما يوحي الله إلى نبي من أنبيائه عليهم السلام ليثبت الله ﷻ ما أراد من وحيه في قلب النبي ويكتبه، وهو كلام الله ووحيه، ومنه ما يكون بين الله وبين رسله، ومنه ما يتكلم به الأنبياء ولا يكتبونه لأحد ولا يأمرون بكتابته، ولكنهم يحدثون به الناس حديثا ويبينونه لهم، لأن الله أمرهم أن يبينوه للناس ويبلغوهم إياه، ومن الوحي ما يرسل الله به من يشاء من الملائكة فيوحيه وحيا في قلب من يشاء من رسله)[٢].

فهذا التعريف قد شمل كلام الله تعالى لأنبيائه من وراء حجاب، وكلام الله تعالى الذي يرسل به ملائكته. وشمل الإلهام الذي هو إلقاء الوحي في قلب النبي، وهو الذي يقول عنه الإمام الزهري إن الأنبياء لا يكتبونه ولا يأمرون بكتابته

---

(١) ينظر: تهذيب اللغة: للأزهري، (٥/ ٢٩٦)؛ والصحاح: للجوهري، (٦/ ٢٥١٦)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (١٥/ ٣٧٩-٣٨٠).

(٢) رواه الآجري في الشريعة، (٣/ ١٤٦٣-١٤٦٤، (٩٨٤)؛ والبيهقي في الأسماء والصفات (١/ ٤٩٦-٤٩٧، (٤٢٥)؛ وإسناده: حسن، لأن فيه يونس بن يزيد، وفي روايته عن الزهري وهما قليلا. ينظر: تقريب التهذيب: لابن حجر، (٢/ ٣٥٠-٣٥١، (٧٩٤٨)؛ وفيه عبد الله بن عمر النميري، صدوق، ربما أخطأ، من التاسعة، ينظر: تقريب التهذيب: لابن حجر، (١/ ٥١٧، (٣٥٠٦).

ولكنهم يبينونه للناس، وهو يريد بذلك التفريق بين الوحي الذي يكون لفظه ومعناه من الله تعالى، وهو القرآن، فهذا هو الذي يأمر النبي بكتابته، وأما الوحي الذي لا يكون لفظه من الله فهو الأحاديث، وهي وإن كانت من الشرع الموحى به إلا أن لفظها من النبي ﷺ، ويمكن أن تروى بالمعنى[(١)].

(الوجه الثاني): إن الثابت في القرآن الكريم والسنة النبوية عن جبريل عليه السلام، أنه هو الروح الأمين قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣﴾ [الشعراء: ١٩٣]؛ وأنه الرسول: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى: ٥١]؛ وروح القدس: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ١٠٢]؛ وجبريل، حيث أخبر الله تعالى أنه يرسل جبريل إلى محمد ﷺ، قال تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ۝٩٧ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٩٧ - ٩٨][(٢)].

وقد أثنى الله تعالى في القرآن على جبريل عليه السلام أحسن الثناء، ووصفه بأجمل الصفات، فقال تبارك وتعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝١٩ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ۝٢٠ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ۝٢١﴾ [التكوير: ١٩ - ٢١].

فوصفه بأنه رسول وأنه كريم عنده، وأنه ذو مرة ومكانة عند ربه سبحانه، وأنه مطاع في السماء تطيعه الملائكة، وهو أمين الله على وحيه ورسالته وغير

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٢/ ٣٩٧)؛ وينظر: التمهيد: لابن عبد البر، (٢٢/ ١١٤)، والمعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها: د/ عبدالله القرني، ص٣٢.

(٢) ينظر: الشريعة: للآجري، (٣/ ١٤٦٤-١٤٦٥).

ذلك مما ائتمنه الله عليه[١].

ووصفه في آية أخرى بشدة القوى، وحسن المنظر، حيث قال: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ۝٦﴾ [النجم: ٥ - ٦]والمِرَّة: المنظر البهي، الجميل، فأعطاه كمال القوة باطنه، وجكال المنظر في ظاهره[٢].

ومما جاء في السنة النبوية عن جبريل عليه السلام، قوله ﷺ: «اللَّهُمَّ رَبَّ جِبْرَائِيلَ وَمِيكَائِيلَ وَإِسْرَافِيلَ، فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ ...»، فجبريل صاحب الوحي الذي به حياة القلوب والأرواح[٣].

وقول النبي ﷺ: «إِنَّ الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا أَحَبَ عَبْداً نَادَى جِبْرِيلَ عليه السلام: إِنَّ الله قَدْ أَحَبَ فُلاَناً فَأَحِبَهُ، فَيُحِبَهُ جِبْرِيلُ، ثُمَّ يُنَادِي جِبْرِيلُ فِي السَّمَاءِ: إِنَّ الله قَدْ أَحَبَّ فُلاَناً فَأَحِبُوهُ، فَيُحِبَهُ أَهْلُ السَّمَاءِ، وَيُوضَعُ لَهُ الْقُبُولُ فِي أَهْلِ الأَرْضِ»، ففي هذا الحديث بيان فضل جبريل عليه السلام، وأنه ليس فقط مبلغ كلام الله إلى الرسل بل وإلى الملائكة أيضًا فهو أفضل الملائكة[٤].

هذا ما جاء من أسماء جبريل عليه السلام وأوصافه في القرآن الكريم، وسنة المصطفى ﷺ، وهو الثابت الصحيح، أما إطلاق الشخص الآخر على جبريل فلم يرد في كتاب ولا في سنة ولا عن سلف الأمة، فمن أطلق ذلك عليه يكون مخالفا للكتاب والسنة.

---

(١) ينظر: جامع البيان: لابن جرير الطبري، (٢٤/ ١٦٣)؛ وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٨/ ٣٣٨-٣٣٩).

(٢) ينظر: الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٤/ ١٣٧٧).

(٣) ينظر: زاد المعاد في هدي خير العباد: لابن القيم، (١/ ٤٣).

(٤) ينظر: مباحث المفاضلة في العقيدة: محمد الشظيفي، ص٣٥٢-٣٥٣.

(الوجه الثالث): سبق وأن ذكرنا أن الحرف والصوت ثابت في كلام الله تعالى بنصوص القرآن والسنة، وإجماع سلف الأمة، فلا مجال لإنكاره ونفيه[(١)].

ثم إن الرازي عندما ادعى أن النبي إذا سمع كلام الله تعالى بلا حرف ولا صوت علم أنه كلام الله تعالى: أي أدرك معاني مجردة، كان الأولى به أن يستخدم لفظ أدرك، أو فهم لمناسبتها للمعاني المجردة، أما السمع فلا يقع إلا للشيء المسموع باتفاق أهل اللغة، وكذلك النِدَاء والنِجَاء والمناجاة لا تكون إلا بالصوت المسموع.

يقول ابن تيمية: (فقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤]؛ وقوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣]؛ وقوله: ﴿فَلَمَّا جَآءَهَا نُودِيَ أَنۢ بُورِكَ مَن فِي ٱلنَّارِ وَمَنۡ حَوۡلَهَا وَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٨﴾ [النمل: ٨] الآيات دليل على تكليم موسى والمعنى المجرد لا يسمع بالضرورة، ومن قال إنه يسمع فهو مكابر)[(٢)].

(الوجه الرابع): إن النبي إذا سمع كلام الله تعالى بحرف وصوت، يحصل له علم ضروري بأن الذي يخاطبه ويكلمه هو الله تعالى لما قد ابتدأه في خطابه تعالى من تعريف النبي بوجوده وذاته ﷻ وأسمعه كلامه تعالى الذي لا يشبه كلام المخلوقين لا في مبناه ولا في فحواه، بل كلامه مخالف لكل الأصوات وأبنية اللغات مع أنه مسموع بحاسة السمع، قال تعالى: ﴿وَهَلۡ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ۝٩ إِذۡ رَءَا نَارٗا فَقَالَ لِأَهۡلِهِ ٱمۡكُثُوٓاْ إِنِّيٓ ءَانَسۡتُ نَارٗا لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنۡهَا بِقَبَسٍ أَوۡ أَجِدُ عَلَى

---

(١) يراجع المطلب الأول من هذا المبحث.

(٢) مذهب السلف القويم في مسألة كلام الله الكريم، (٣/ ٤٣٥)، ضمن مجموع الرسائل والمسائل.

ٱلنَّارِ هُدًى ﴿١٠﴾ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ يَٰمُوسَىٰٓ ﴿١١﴾ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿١٢﴾ وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ ﴿١٣﴾ إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ ﴿١٤﴾ إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ ﴿١٥﴾ فَلَا يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا مَن لَّا يُؤْمِنُ بِهَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ فَتَرْدَىٰ ﴿١٦﴾﴾ [طه: ٩ - ١٦].

فالله عرف موسى عليه السلام أولا بذاته ﷻ وبوجوده حيث قال له: ﴿إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ﴾ و﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾؛ وفي موضع آخر في غير هذه السورة قال تبارك وتعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهَا نُودِيَ أَنۢ بُورِكَ مَن فِي ٱلنَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٨﴾ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّهُۥٓ أَنَا ٱللَّهُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٩﴾﴾ [النمل: ٨ - ٩]؛ وقال تبارك وتعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِي ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٠﴾﴾ [القصص: ٣٠].

فحينئذ تيقن موسى عليه السلام أن المتولي مخاطبته هو رب العالمين يقينا لا يخالطه أدنى شك، ولم يرتب في أن ما سمعه من صوت هو الله ﷻ لا صوت إنسي ولا شيطان، والدليل على ذلك أنه عليه السلام لم يخف رغم أنه لم يرَ من يكلمه، بل ظل يستمع للكلام الإلهي الذي يليق بجلاله وعظمته، فأنست به روحه وسكنت إليه نفسه، وإنما وقع الخوف في قلبه وولى مدبرا ولم يعقب لما رأى العصا الجامدة تتحول إلى حية تسعى، قال تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿١٧﴾ قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُاْ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَـَٔارِبُ أُخْرَىٰ ﴿١٨﴾ قَالَ أَلْقِهَا يَٰمُوسَىٰ ﴿١٩﴾ فَأَلْقَىٰهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ﴾ [طه: ١٧ - ٢٠]؛ وقال في موضع آخر: ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَٰمُوسَىٰ لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿١٠﴾﴾ [النمل: ١٠]؛ وقال: ﴿وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَٰمُوسَىٰٓ أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ ٱلْـَٔامِنِينَ ﴿٣١﴾﴾ [القصص: ٣١].

فموسى عليه السلام ولّى هاربا خوفا من انقلاب العصا حية[١]، لأن الطباع البشرية تنفر من ذلك، وليس خوفا مما سمع من النداء والكلام، بدليل أنه عليه السلام لم يخف ويولِ هاربا إلا بعد انقلاب العصا، لا بعد سماع النداء من الله عز وجل، ولذلك ناداه الله تبارك وتعالى مرة أخرى لإذهاب خوفه وكشف فزعه فقال: ﴿قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا ٱلْأُولَىٰ﴾ [طه: ٢١]؛ وقوله: ﴿يَٰمُوسَىٰ لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: ١٠]؛ وقوله: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [القصص: ٣٠].

وللرازي كلام في معنى خوفه من العصا المنقلبة إلى حية حيث يقول: (إن ذلك الخوف كان من نفرة الطبع، لأنه عليه السلام ما شاهد مثل ذلك قط، وأيضًا فهذه الأشياء معلومة بدلائل العقول وعند الفزع الشديد قد يذهل الإنسان عنه)[٢].

فما سبق دليل على أن موسى عليه السلام لم يكن خوفه وفزعه مما سمع من النداء والتكليم الإلهي، لأنه قد وقع له علم ضروري بأن ما يسمعه هو نداء وصوت لرب العالمين الذي عرفه بوجوده وذاته تعالى أولا فأنِس موسى عليه السلام للنداء والخطاب، واستقر في نفسه أن ما يسمع من الله عز وجل لا من أحد من خلقه.

فما ذكره الرازي من أن النبي إذا سمع كلام الله بحرف وصوت لا يقطع بأنه كلام الله تبارك وتعالى إلا بدلالة، ادعاء غير صحيح، ومردود بما ذكرناه من الأدلة.

ثم إن الدلالة التي يطالب بها الرازي قائمة، ومقدورة لله تعالى، ولذلك ذكر الله تعالى في القرآن الكريم في سياق قصة تكليمه لنبيه موسى عليه السلام أنه تعالى أظهر أمام نبيه أمرين خارقين للعادة وهما: قلب العصا حية تسعى،

---

(١) جامع البيان: لابن جرير، (١٨/ ٢٤٣).

(٢) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص٢٩.

وخروج يد موسى عليه السلام من جيبه بيضاء للناظرين من غير سوء قال تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلۡوَادِ ٱلۡأَيۡمَنِ فِي ٱلۡبُقۡعَةِ ٱلۡمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٣٠ وَأَنۡ أَلۡقِ عَصَاكَۖ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهۡتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنّٞ وَلَّىٰ مُدۡبِرٗا وَلَمۡ يُعَقِّبۡۚ يَٰمُوسَىٰٓ أَقۡبِلۡ وَلَا تَخَفۡۖ إِنَّكَ مِنَ ٱلۡأٓمِنِينَ ٣١ ٱسۡلُكۡ يَدَكَ فِي جَيۡبِكَ تَخۡرُجۡ بَيۡضَآءَ مِنۡ غَيۡرِ سُوٓءٖ وَٱضۡمُمۡ إِلَيۡكَ جَنَاحَكَ مِنَ ٱلرَّهۡبِۖ فَذَٰنِكَ بُرۡهَٰنَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ وَمَلَإِيْهِۦٓۚ إِنَّهُمۡ كَانُواْ قَوۡمٗا فَٰسِقِينَ ٣٢﴾ [القصص: ٣٠ - ٣٢].

وقد سبق وأن ذكرنا أن الرازي أورد عدة احتمالات لتكون دلالة على أن ما يسمعه النبي من كلام الله تعالى بلا حرف ولا صوت هو كلامه لا كلام غيره، ثم رجح أن أقوى الدلالات هي أن موسى عليه السلام لما وصل إلى الوادي المقدس طوى، ورأى النار مشتعلة في الشجرة الخضراء دون أن تحرقها أو تؤثر فيها ثم جاءه النداء بعد ذلك فعلم أنه من الله تعالى لا من غيره، لأنه لا يقدر على مثل ذلك الأمر إلا الله تعالى.

فيمكن القول له: ما المانع أن يكون ما ذكرته دليلا على أن المسموع بحرف وصوت هو كلام الله تعالى، فيكون ما استدل به الرازي دليلا للرأي المخالف له.

فموسى لما رأى النار تضطرم في شجرة خضراء في لَحْفِ الجبل مما يلي الوادي، وقف باهتا في أمرها، فناداه ربه ﷻ[١]. ففعل هذا الأمر يكون مقدمة لموسى عليه السلام وتهيئة له لما سيقع بعد ذلك من الأمور العظيمة وأولها مناداة الله وتكليمه ثم إظهار الآيات الباهرة على يده من قلب العصا حية وإخراج يده بيضاء من غير سوء، وتكليفه بعد ذلك بحمل الرسالة إلى فرعون وملأه.

---

(١) ينظر: تفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٦/ ٢٣٤).

وملخص القول في هذا الوجه ومفاده: إن ادعاء الرازي أن النبي إذا سمع كلام الله تعالى بحرف وصوت لا يحصل له علم ضروري بأن المسموع هو كلام الله تعالى ادعاء باطل.

كما أن حصول الدلالة جائز ولكنه ليس شرطا للتصديق يتوقف عليه أن المسموع بحرف وصوت هو كلام الله تعالى لا كلام غيره، إذ مجرد إسماع الله تعالى نبيه الكريم كلامه الذي بحرف وصوت يليق بجلاله وعظمته لا يشبه كلام البشر في حد ذاته معجزة ودلالة على أن المسموع هو كلام الرب تبارك وتعالى(١).

الوجه الخامس:

إن ما قرره الرازي من أن الملك إذا سمع الوحي من الله تعالى، فلابد له من معجزة لإثبات أن ما يسمعه هو كلام الله تعالى، مردود وباطل.

فالملك يعلم أن ما يسمعه هو كلام الله تعالى، ويؤيد هذا ما ورد في الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ۖ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ ﴿٢٣﴾﴾ [سبا: ٢٣].

ومن السنة قول النبي ﷺ: «إِذَا قَضَى الله الأَمْرَ فِي السَّمَاءِ، ضَرَبَتِ الْمَلاَئِكَةُ بِأَجْنِحَتِهَا خُضْعَاناً لِقَوْلِهِ، كَأَنَّهُ سِلْسِلَةٌ عَلَى صَفْوَانٍ، يَنْفُذُهُمْ ذَلِكَ فَإِذَا ﴿فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ۖ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ﴾»(٢).

---

(١) آراء فخر الدين الرازي العقدية في النبوة والرسالة: أ/ أحلام الوادي، ص١٧٨-١٨١.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قول اله تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ۖ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ ﴿٢٣﴾﴾ [سبأ: ٢٣]، (٧٤٨١).

ويقول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «**إِذَا تَكَلَّمَ الله بِالْوَحِي سَمِعَ أَهْلُ السَّمَاوَاتِ شَيْئاً؛ فَإِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ وسَكَنَ الصَّوْتُ، عَرِفُوا أَنَّهُ الحَقُّ وَنَادُوا**: ﴿قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ﴾»[1].

فابتداء سماع الوحي بصعقة الملائكة التي هي أعظم الكائنات قوة وشدة وبأسا، فشبه ما يحصل لهم من الفزع عندما يسمعون كلام الله تعالى بفزع من يسمع سلسلة على صفوان[2]. ثم سؤالهم بعد زوال الخوف وكشف الفزع ﴿قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ دليل على حصول العلم الضروري واليقين الذي لا شك فيه ولا مرية أن المسموع هو كلام الله تبارك وتعالى.

ثم إن الله تعالى بالنسبة إلى الملائكة هو من عالم الشهادة وليس هو من عالم الغيب كما هو بالنسبة لنا نحن البشر.

يقول ابن تيمية: (... والقرآن نفسه لفظه ومعناه الذي تكلم الله به، وسمعه جبريل عليه السلام من الله تعالى؛ وسمعه محمد صلى الله عليه وسلم من جبريل عليه السلام؛ وبلغه محمد صلى الله عليه وسلم إلى الناس وأنذر به الأمم)[3].

(الوجه السادس): إن ما قرره الرازي من أن الملك إذا وصل إلى الرسول

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قول اله تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُ الشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴿٢٣﴾﴾ [سبأ: ٢٣]، معلقا.

(٢) ينظر: القول المفيد شرح كتاب التوحيد: لابن عثيمين، (١/ ٣١٠).

(٣) مذهب السلف القويم في مسألة كلام الله الكريم، (٣/ ٣٩٦)، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل.

البشري وأسمعه الوحي فلا بد من معجزة تثبت أنه ملك معصوم لا شيطان مضل.

فيمكن الرد عليه: إن نزول الملك بالوحي لأول مرة على الرسول قد يحتاج لإظهار دليل على أن من يأتيه هو ملك معصوم وأن ما يلقيه عليه هو تنزيل رب العالمين، ولنا في قصة بدء الوحي إلى الرسول ﷺ خير مثال على ذلك: فعن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: «**أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حبب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه - وهو التعبد - الليالي ذات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها، حتى جاءه الحق[1] وهو في غار حراء، فجاءه الملك فقال: اقرأ، قال: ما أنا بقارئ. فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني فقال: اقرأ، قلت: ما أنا بقارئ، قال: فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني فقال: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ﴾ [العلق: ١ - ٣] فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده، فدخل على خديجة بنت خويلد رضي الله عنها فقال: زملوني زملوني، فزملوه حتى ذهب عنه الروّع**»[2].

كما أن ظهور ملك الوحي جبريل عليه السلام بصورته الملائكية التي خلقها الله عليها أكبر دليل للنبي ﷺ أن ما يسمعه من الوحي إنما هو إلقاء ملك معصوم، جاء في حديث النبي ﷺ عندما فتر الوحي عنه مدة، قوله ﷺ: «**بَيْنَا أَنَا أَمْشِي إِذْ سَمِعْتُ**

(١) حتى جاءه الحق: أي جاءه الوحي بغتة. ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم، (٢/ ١٩٩).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى الرسول ﷺ (٣)؛ وفي مواضع أخرى؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ (١٦٠).

صَوْتاً مِنَ السَّمَاءِ فَرَفَعْتُ بَصَرِي فَإِذَا المَلَكُ الذِّي جَاءَنِي بِحِرَاءٍ جَالِسٌ عَلَى كُرْسِي بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ فَرُعِبْتُ مِنْهُ، فَرَجَعْتُ فَقُلْتُ: زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي، فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ ۝١ قُمۡ فَأَنذِرۡ ۝٢ وَرَبَّكَ فَكَبِّرۡ ۝٣ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرۡ ۝٤ وَٱلرُّجۡزَ فَٱهۡجُرۡ ۝٥﴾ [المدثر: ١ - ٥]»[(١)].

فبعد هذا يحصل للنبي ﷺ علم ضروري أن ما يأتيه من وحي إنما هو إلقاء الذي جاءه قبل ذلك ويثبت عنده ذلك اليقين فلا يعود في حاجة إلى أن يظهر الملك دليلا في كل مرة يأتي فيها بالوحي مهما تعددت طرق اتصاله بالنبي ﷺ بالإلقاء والقذف في القلب يقظة أو مناما، والتمثل في صورة رجل معروف أو غير معروف.

وقد كان النبي ﷺ يعرف أن ما يلقى عليه من وحي إنما هو بواسطة الملك الكريم، إذالوحي الذي يكون بطريق إرسال الرسول الملكي، بحيث يسمع الملك كلام الله ثم يبلغه إلى النبي ﷺ فله هيئتان: فإما أن يأتيه في صورة رجل فيكلمه بالوحي كما يكلم البشر بعضهم بعضا، أو يأتيه بحيث يسمع النبي ﷺ صوته كصلصلة الجرس فيعي النبي ﷺ ما كلمه به. وقد سئل النبي ﷺ عن الوحي كيف يأتيه؟ فقال: «أَحْيَاناً يَأْتِينِي مِثْلَ صَلْصَلَةِ الجَرَسِ، وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ، فَيَفْصِمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ مَا قَالَ، وَأَحْيَاناً يَتَمَثَّلُ لِي المَلَكُ رَجُلاً فَيُكَلِّمُنِي فَأَعِي مَا يَقُولُ»[(٢)].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب كيف بدأ الوحي إلى رسول الله ﷺ (٤)؛ وفي مواضع أخرى؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ (١٦١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب كيف بدأ الوحي إلى رسول الله ﷺ (٢)؛ وفي مواضع أخرى.

والوحي الذي بين النبي ﷺ في هذا الحديث كيف يأتيه إنما هو الوحي المسموع، وإلا فقد يأتيه الوحي إلهاما، وقد يأتيه رؤيا منام، لكن ذلك لا يكون بصوت مسموع، وإنما بإلقاء ونفث في القلب، فلم يذكر في الحديث كل طرق الوحي، وإنما ذكر منها ما يكون فيما يبلغه الملك بصوت مسموع.

وتختص هاتان الطريقتان اللتان بينهما النبي ﷺ في الحديث بأنهما طريق الوحي بالقرآن، لأن ألفاظ القرآن ومعانيه من الله تعالى. فلا بد أن يسمع جبريل عليه السلام صوت الله حين يتكلم بالقرآن فيبلغه إلى النبي ﷺ كما سمعه(١). وأما النبي ﷺ يبينه بلفظه على ما فهمه من جبريل عليه السلام، وقد يكون النبي ﷺ أراد أن يبين الطرق التي يأتيه بها الوحي بالقرآن لا مطلق الوحي، لما علم من أن الوحي ليس محصورا في هاتين الطريقتين(٢).

وقد يأتي ملك الوحي جبريل عليه السلام في صورة رجل غير معروف، فكان النبي ﷺ يعرفه، فقد ورد أنه جاء في صورة رجل حسن الهيئة فسأل النبي ﷺ عن الإسلام والإيمان والإحسان، وأشراط الساعة، وهو حديث جبريل المشهور(٣)، وكان كثيرا ما يتمثل في صورة دحية الكلبي رضي الله عنه.

والرسول ﷺ بلا شك كان يعرف أن ما يلقى إليه إنما هو وحي من الله تعالى

---

(١) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري: لابن حجر، (٩/ ٧).

(٢) المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها: د/ عبدالله القرني، ص٣٩.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب سؤال النبي ﷺ عن الإسلام والإيمان والإحسان وعلم الساعة، (٥٠)؛ وفي مواضع أخرى؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى، (٩)؛ و(١٠).

بواسطة الملك الكريم[١]، أمين الوحي، وروح القدس، جبريل عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾﴾ [الشعراء: ١٩٢ - ١٩٤].

فالوحي حقيقة غيبية لا يطلع عليه مع العصمة واليقين أنه من عند الله تعالى إلا الأنبياء، ومع ذلك يمكن إثباته بطريق الاستدلال العقلي.

وأساس ذلك أن نميز بين النبي الصادق ومدعي النبوة الكاذب بالدلائل العقلية القاطعة. وإذا ثبتت نبوة النبي الصادق ثبت تبعا لذلك أنه وحي يوحى إليه، وأن النبي صادق فيما يخبر به عن ربه. إذ التمييز بين النبي الصادق والمتنبئ الكاذب إنما يكون بالنظر في دلائل نبوة النبي الصادق. فالنبوة لا تكون إلا بوحي من الله تعالى، وأما المتنبئ الكاذب فلا يمكن الاستدلال على دعواه بدليل عقلي أصلا، فلا يصدق بدعواه إلا من لا يميز بين الدلائل العقلية والشبهات التي لا تستند إلى دلالة عقلية[٢].

والوحي بالنسبة لغير الأنبياء معرفة غير مباشرة، واليقين بثبوت الوحي لا يستند إلى مشاهدة الملك وهو ينزل بالوحي، أو سماع صوت نجزم معه أنه الوحي الذي يتلقاه النبي، لكن هذا لا يقتضي الشك في ثبوت الوحي وفي صدق النبي أنه يتلقى الوحي، لأن إثبات الوحي وإن لم يستند إلى الإدراك المباشر فإنه يمكن إثباته بالاستناد إلى الأدلة العقلية المقتضية لصدق النبي في دعوى تلقى الوحي. فإثبات الوحي وإن لم يقم على معرفة حسية مباشرة فإنه يقوم على معرفة استدلالية يقينية.

(١) ينظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى: للقاضي عياض، (٢/ ١٢٠).
(٢) المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها: د/ عبدالله القرني، ص٨٦؛ وص٩١.

ويعتمد إثبات تلقي النبي للوحي على إثبات صدق النبي، وذلك إنما يتم بالاستدلال العقلي على نبوته بما يميز النبي الصادق عن المتنبيء الكاذب، ثم إنه إذا ثبت صدق النبي وأن الله يوحي إليه فلا يمكن أن يكذب مع كونه نبيا، فيدعي أن الله أوحى إليه ما ليس بوحي، لأن هذا ينافي خاصية النبوة وهي التبليغ عن الله، ولا يمكن أن يقر الله الأنبياء على ذلك - وحاشاهم - لأنه يقتضي التباس الوحي بما ليس منه، وهذا هو معنى الوعيد في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَـٰجِزِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [الحاقة: ٤٤ - ٤٧].

يقول ابن كثير: (والمعنى في هذا: بل هو صادق راشد، لأن الله ﷻ مقرر له ما يبلغه عنه، ومؤيد له بالمعجزات الباهرات والدلالات القاطعات)[١].

ويدل لنفس المعنى قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا ۖ فَإِن يَشَإِ ٱللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ ۗ وَيَمْحُ ٱللَّهُ ٱلْبَـٰطِلَ وَيُحِقُّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَـٰتِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿٢٤﴾﴾ [الشورى: ٢٤].

وفي هذه الآية رد على المشركين الذين يزعمون أن النبي ﷺ قد افترى الوحي ونسبه إلى الله تعالى، مع أنه ليس بنبي ولم يوحِ الله إليه، ومستند الرد عليه أن ذلك مما لا يمكن حصوله مع الإقرار عليه، لأن من افترى على الله الوحي لا بد أن يعاقب، فإقرار الله للنبي ﷺ دليل على صحة دعواه النبوة.

يقول ابن تيمية: (أخبر أنه بتقدير الافتراء لا بد أن يعاقب من افترى عليه)[٢].

والرازي نفسه عاد ليقرر أن مسألة الحاجة إلى إظهار المعجزة في كل مرة يأتي فيها الوحي للرسول ﷺ لم يقل بها أحد ولم يطلبها أحد، فقال: (إلا أن الإشكال

---

(١) تفسير القرآن العظيم، (٨/ ٢١٨).

(٢) مجموع الفتاوى، (١٤/ ٢٦٩).

في أن الحاجة إلى إظهار المعجزة في كل مرة لم يقل به أحد)[١].

(الوجه السابع): إن ما قرره الرازي من أن الرسول لا بد له من معجزة تثبت للأمة أن ما أتى به حق وصدق، يمكن أن نرد عليه إضافة إلى ما سبق ذكره في الوجه السادس بأن القرآن هو معجزة النبي ﷺ[٢]، فإذا كانت معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام شاهدة على صدق الوحي الذي أنزل عليهم، وأنهم بلغوه، فإن الرسول ﷺ معجزته في نفس الوحي، فالوحي نفسه فيه دليل على أنه من عند الله ﷻ إذ هو في ذاته معجزة[٣].

والقرآن الكريم هو الحجة الدائمة المستمرة القائمة في زمانه وبعده، فإن البراهين التي كانت للأنبياء وانقرض زمانهم في حياتهم ولم يبقَ منها إلا الخبر عنها، وأما القرآن فهو حجة قائمة كأنما يسمعه السامع من في الرسول ﷺ فحجة الله تعالى قائمة به في حياته ﷺ وبعد وفاته[٤].

ويقول النبي ﷺ: «**مَا مِنْ الأَنْبِيَاءِ نَبِيٌّ إِلاَّ أُعْطِيَ مَا مِثْلَهُ آمَنَ عَلَيْهِ البَشَرُ، وَإِنَّمَا كَانَ الذِّي أُوتِيتُ وَحْياً أَوْحَاهُ الله إِلَيَّ، فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعاً يَوْمَ القِيَامَةِ**»[٥].

---

(١) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٩٠.

(٢) ينظر: شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، ص٢٠٨.

(٣) ينظر: مقدمة ابن خلدون، ص٦٩.

(٤) ينظر: شمائل الرسول: لابن كثير، ص١٢٩.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزل الوحي وأول ما نزل، (٤٩٨١)؛ وفي مواضع أخرى؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ إلى جميع الناس ونسخ الملل بملته، (١٥٢).

فالقرآن في نفسه آية بينة، ومعجزة قاهرة، وفيه شهادة الله بما أخبر به الرسول ﷺ، وإنزاله على محمد ﷺ هو آية وبرهان[١].

والرازي نفسه قرر أن القرآن معجز، حيث يقول: (اعلم أنه تعالى لما بين بالدليل كون القرآن معجزا، وظهر هذا المعجز على وفق دعوى محمد ﷺ، فحينئذ تم الدليل على كونه صدقا، وليس من شرط كونه صادقا تواتر المعجزات الكثيرة وتواليها؛ لأن لو فتحنا هذا الباب للزم ألا ينتهي الأمر فيه إلى مقطع، وكلما أتى الرسول بمعجز اقترحوا عليه معجزا آخر ولا ينتهي الأمر فيه إلى حد ينقطع عنده عناد المعاندين وتقلب الجاهلين)[٢].

فالقرآن الكريم هو بينات ودلالات وبراهين، هو دليل ومدلول[٣]، وهذا من أعجب الأمور التي أختص بها القرآن الكريم.

الوجه الثامن: إبطال قوله في القرآن الكريم:

سبق وأن ذكرنا أن الرازي يقول عن القرآن أنه كلام الله أي هو المعنى النفسي القديم القائم به أزلا وأبدا، ليس بادئا منه، وليس بحرف ولا صوت، وأنه كلام جبريل ومحمد ﷺ، وأن القرآن الموجود في المصاحف هو عبارة عن كلام الله، لأن الكلام من جنس العبارة، أي أن المتكلم به عبر عن كلامه النفسي بحروف وأصوات خلقت، وليس هو حكاية عن الله تعالى، لأن الحكاية عن الله تعالى قد تكون مطابقة للمحكي، كما يقال حكى فلان الكلام بلفظه، والقرآن المكتوب في

---

(١) ينظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: لابن تيمية، (٣/ ٢٤٧).

(٢) التفسير الكبير، مج ١١، ج ٢١، ص ٥٦؛ وينظر: ص ٥٩؛ ومج ٨، ج ١٦، ص ٤٠؛ ومج١٣، ج٢٥، ص٧٩.

(٣) ينظر: المعرفة في الإسلام: د/ عبدالله القرني، ص١٣١-١٣٢.

المصاحف ليس مطابقا لكلام الله القائم بنفسه، لأن هذا حروف وذلك معنى[(١)].

والرازي قال هذا بناءً على مذهبه في الكلام النفسي الذي يقوم بالله ولا ينفصل عنه، بل هو على حد زعمه لازم له أزلا وأبدا، وليس بحرف ولا صوت.

فخالف الكلابية الذين يقولون: إن القرآن المكتوب في المصاحف حكاية عن الله، مع موافقتهم لهم في القول بالكلام النفسي.

واقترب قول الرازي في مسألة القرآن من قول المعتزلة كثيرا، إذ الأشاعرة يوافقون المعتزلة في إثبات خلق القرآن العربي، وامتناع أن يكون القرآن منزل من عند الله، لأنه ليس فوق العالم[(٢)].

ولكنهم يفارقونهم من وجهين.

أحدها: أن المعتزلة يقولون: المخلوق كلام الله، والأشاعرة يقولون: إنه ليس كلام الله، لكن يسمى كلام الله - أي يطلق على المعنى وعلى القرآن العربي - بالاشترك اللفظي، وهذا ينقض أصلهم في إبطال قيام الكلام بغير المتكلم به[(٣)].

وعند المفاضلة بين قول المعتزلة والأشاعرة - والرازي واحد منهم - هنا يلحظ أن الأشاعرة لا يقولون عن القرآن العربي هو كلام الله حقيقة، أما المعتزلة فيقولون هو كلام الله حقيقة مع اتفاقهم على أنه مخلوق، فقول

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٢/ ٢٧٢)؛ والتسعينية، (٣/ ٩٦٦-٩٦٧)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٢/ ١٠٧)؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثمين، (٢/ ٩٧-٩٨).

(٢) ينظر: التسعينية: لابن تيمية، (٣/ ٩٧٤)؛ والبعلبكية، ص١٥٤.

(٣) ينظر: البعلبكية: لابن تيمية، ص١٥٥؛ ومجموع الفتاوى، (١٢/ ١٢١).

الأشاعرة شر من قول المعتزلة، لأنهم زادوا عليهم بالقول أن القرآن العربي ليس كلام الله.

الثاني: أن الأشاعرة - والرازي واحد منهم - يثبتون كلاما هو معنى قائم بذاته، والمعتزلة يقولون: لا يقوم به كلام، ومن هذا الوجه فالأشاعرة خير من المعتزلة، وإن كان جمهور الناس يقولون: إن إثبات الأشاعرة للكلام النفسي، وقولهم إنه معنى واحد يؤدي في النهاية إلى أنهم لا يثبتون لله كلاما حقيقيا غير المخلوق[(١)].

وبهذا يصبح قول الأشاعرة في القرآن أشد بطلانا وفسادا من أقوال المعتزلة الذين أجمع السلف على تبديعهم والإنكار عليهم[(٢)].

وخالف أهل السنة والجماعة في مسألة القرآن، في أمور:

١) الأساس الذي بنى عليه مذهبه في الكلام وهو القول بالكلام النفسي، وأنه بلا حرف ولا صوت، وأنه قديم، لا يتعلق بمشيئة الله وقدرته.

٢) يلزم قوله: أن يكون نصف القرآن من كلام الله، والنصف الآخر ليس كلام الله، أي أن المعنى كلام الله، أما القرآن المكتوب في المصاحف فليس كلام الله، وإنما هو قول أحدثه جبريل عليه السلام أو محمد ﷺ.

٣) أن يكون القرآن المنزل إلى الأرض ليس هو كلام الله، فما نزل به جبريل من المعنى واللفظ، وما بلغه محمد ﷺ لأمته من المعنى واللفظ ليس هو كلام

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٢/ ١٢١-١٢٢؛ و١٣٢-١٣٣)؛ و(١٥/ ٢٢٢)؛ والتسعينية، (٣/ ٩٥٩؛ ٩٦٣؛ و٩٠٤)؛ البعلبكية، ص١٥٤-١٥٦؛ وحكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة: لابن قدامة، ص٣٤.

(٢) موقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبدالرحمن المحمود، (٣/ ١٣٠٤).

الله، لا حروفه ولا معانيه، بل هو مخلوق عنده، وهو عبارة عن كلام الله القائم بالنفس، لأن العبارة لا تشبه المعبر عنه(١).

وإذا سلطت أضواء النقد على ما سبق وأن ذكره من أمور خالف فيها الرازي أهل السنة والجماعة في مسألة القرآن المكتوب في المصاحف، فسنجد أن الأساس الذي بنى عليه مذهبه في الكلام وهو القول بالكلام النفسي وأنه بلا حرف ولا صوت وأنه واحد، وأنه أزلي قديم، وقد سبق لنا وأن أبطلناه في الأوجه السابقة بما يغني عن إعادته هنا، غير أني أضيف هنا بعض النصوص التي ورد فيها ذكر الحرف والصوت وأنه كلام مسموع في كلام الله تعالى وهو القرآن، إضافة إلى ما سبق ذكره في إثبات أن كلام الله بحرف وصوت، فمن هذه النصوص الصريحة الصحيحة:

١) تصريح الجن بسماع القرآن ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ۝١﴾ [الجن: ١] فهو قرآن مسموع.

٢) كما أمر الله تعالى بالاستماع إليه: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ۝٢٠٤﴾ [الأعراف: ٢٠٤].

٣) نهى الكفار بعضهم بعضا عن سماعه، فقال تعالى عنهم: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسْمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْاْ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ ۝٢٦﴾ [فصلت: ٢٦]؛ وقال: ﴿۞ أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ۝٧٥﴾ [البقرة: ٧٥].

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٢/ ٢٧٢-٢٧٣؛ و٣٧٦-٣٧٩)؛ وحكاية القرآن مع بعض أهل البدعة: لابن قدامة، ص١٧-٢٠.

٤) ومن الأحاديث، قوله ﷺ: «إِنَّ الله يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ ...»[1]؛ وقوله ﷺ: «أَبْشِرْ بِنُورَيْنِ أُوتِيتَهُمَا، لَمْ يُؤْتَهُمَا نَبِيٌّ قَبْلَكَ، فَاتِحَةُ الْكِتَابِ، وَخَوَاتِيمُ سُورَةِ الْبَقَرَةِ، لَنْ تَقْرَأَ بِحَرْفٍ مِنْهُمَا إِلاَّ أُعْطِيتَه»[2]؛ وغيرها من أحاديث.

وقد سئل ابن تيمية رحمه الله عن القرآن: هل هو حروف وصوت؟ فأجاب: بأن إطلاق هذا الجواب نفيا وإثباتا من البدع المولدة الحادثة بعد المئة الثالثة، ثم قال: (والصواب الذي عليه سلف الأمة، كالإمام أحمد والبخاري صاحب الصحيح في كتاب خلق أفعال العباد، وغيره، وسائر الأئمة قبلهم وبعدهم، إتباع النصوص الثابتة، وإجماع سلف الأمة وهو أن القرآن جميعه كلام الله، حروفه ومعانيه، ليس شيء من ذلك كلاما لغيره...، وأن الله يتكلم بصوت كما جاءت به الأحاديث الصحاح)[3].

وهذا من دقة السلف رحمهم الله في مسائل العقيدة، خاصة ما يتعلق منها بالله وأسمائه وصفاته، حيث إنهم لا يبتدعون كلاما جديدا، بل يصفون الله بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ، ولما لم يرد إطلاق أن القرآن بحرف وصوت لم يطلقوه عليه كما يفعله البعض، وإنما يقولون: القرآن كله حروفه ومعانيه كلام الله، كما يقولون: إن الله نادى موسى، والنداء لا يكون إلا بصوت، والرسول ﷺ ذكر أن الله ينادي بصوت، ومن المعلوم أن الكلام

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب بيان أن القرآن أنزل على سبعة أحرف وبيان معناه، (٨٢١).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل الفاتحة وخواتيم سورة البقرة، والحث على قراءة الآيتين من آخر البقرة، (٨٠٦).

(٣) مجموع الفتاوى، (١٢/ ٢٤٣-٢٤٤).

إذا أطلق فإنه يشمل الحروف والمعاني وهذا هو الذي فهمه السلف من صفة الكلام لله تعالى على ما يليق بجلاله وعظمته.

ولكن لما وجد في أهل البدع من ينكر الحروف والصوت لينكروا كلام الله، بَيَّنَ السلف أن كلام الله شامل للحروف والمعاني، وأنه تعالى يتكلم بصوت، كما يصفونه بما ورد من التكليم والمناداة والمناجاة[1].

أما عن الأمر الثاني والثالث التي خالف فيها الرازي أهل السنة والجماعة في مسألة القرآن المكتوب في المصاحف، فسيكون الرد عليه من أوجه:

الوجه الأول: القرآن كلام الله.

القرآن الكريم كلام الله، وكلامه صفة من صفاته[2]، والذي يدل على هذا أدلة من الكتاب والسنة، وإجماع سلف الأمة، والفطرة، والعقل.

أما عن أدلة الكتاب، فهي كالآتي:

١) من الآيات التي تدل على أن القرآن كلام الله تعالى، قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨]؛ وقوله: ﴿وَٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلْتَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٧]،

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٥٨١)؛ وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبدالرحمن المحمود، (٣/ ١٢٩٦).

(٢) ينظر: الحجة في بيان المحجة: للأصفهاني، (٢/ ٢٠٣)؛ وشفاء العليل في مسائل الحكمة والتعليل: لابن القيم، (١/ ٢٠٤).

وكلمات الله المراد منها في هذه الآيات البينات هي القرآن الكريم، الذي هو كلام الله تعالى.

٢) ومن الآيات أيضًا قوله تعالى عن أهل الكتاب في آيات عديدة أنهم يحرفون كلام الله، ويحرصون على تحريف القرآن، قال تعالى: ﴿۞ أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا۟ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ۝٧٥﴾ [البقرة: ٧٥].

٣) ومن الآيات أيضًا قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلْمُخَلَّفُونَ إِذَا ٱنطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ ۖ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ۚ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمْ قَالَ ٱللَّهُ مِن قَبْلُ ۖ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا ۚ بَلْ كَانُوا۟ لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الفتح: ١٥] وكلامه سبحانه المراد به في هذه الآية هو وعده لأهل الحديبية بالمغانم، ومن ذلك الفتح القريب كما هو مذكور في أول السورة.

أما عن أدلة السنة ما ورد عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، أنها قالت: في قصة الإفك: «**وَالله مَا كُنْتُ أَظُنُّ أَنَّ الله مُنْزِلٌ فِي شَأْنِي وَحْياً يُتْلَى، لَشَأْنِي فِي نَفْسِي كَانَ أَحْقَرَ مِنْ أَنْ يُتَكَلَّم فِيَّ بِأَمْرٍ يُتْلَى**»[(١)].

وأما دليل الإجماع على أن القرآن كلام الله تعالى[(٢)]، فقد حكاه غير واحد

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب حديث الإفك، (٤١٤١)؛ وفي مواضع أخرى؛ ومسلم في صحيحه، في كتاب التوبة، باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف، (٢٧٧٠).

(٢) ينظر لحكاية الإجماع عن السلف الصالح في: المسائل العقدية التي حكى فيها شيخ الإسلام ابن تيمية الإجماع في أبواب التوحيد: لخالد الجعيد، (٢/ ٥٢٥-٥٣٨).

من سلف الأمة، (إذ لا خلاف بين المسلمين أجمع أن القرآن كلام الله ﷻ)[١].

وممن حكى الإجماع من سلف الأمة عمرو بن دينار[٢]، وإسحاق بن راهوية[٣] وأبو زرعة وأبو حاتم الرازيان[٤]، والدارمي[٥]، والآجري[٦]، وابن بطة[٧]، واللالكائي ساق الإجماع عن خمس مئة وخمسين نفسا من علماء الأمة وسلفها[٨]، وابن قدامة المقدسي[٩]، وابن تيمية[١٠].

وأما عن دليل الفطرة، يقول ابن تيمية: (إن المستقر في فطر الناس الذي تلقته الأمة عن خلف عن سلف عن نبيها أن القرآن جميعه كلام الله، وكلهم فهم هذا

---

(١) رسالة السجزي إلى أهل زبيد: للسجزي، ص١٥١؛ وينظر: الحجة في بيان المحجة: للأصفهاني، (٢/ ٢٠٣).

(٢) ينظر لقول عمرو بن دينار في: خلق أفعال العباد: للبخاري، ص٢٩؛ ونقض الدارمي على بشر المريسي، (١/ ٥٧٣ - ٥٧٧)؛ وفي الردعلى الجهمية: للدارمي، ص١٦٣، ضمن عقائد السلف؛ وفي صريح السنة: لابن جرير، ص١٦؛ وفي السنة: للخلال، (٧/ ٥٥)؛ وفي الإبانة: لابن بطة، (٣/ ٧-٨)؛ وفي شرح أصول الاعتقاد: للالكائي، (٢/ ٢٥٣-٢٥٤؛ و٢٦٠).

(٣) ينظر لقول إسحاق بن راهوية في الأسماء والصفات: للبيهقي، (١/ ٥٩٨).

(٤) ينظر لقولهما في: شرح أصول اعتقاد أهل السنة: للالكائي، (١/ ١٢٦).

(٥) ينظر لقوله في: الرد على الجهمية، ص١٥٤.

(٦) ينظر لقوله في: الشريعة، (١/ ٤٨٩).

(٧) ينظر لقوله في: الإبانة، (٢/ ٢١٤)، ت: د/ يوسف الوابل.

(٨) ينظر لقوله في: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، (١/ ٣١٢).

(٩) ينظر لقوله في: الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم، ص٣٨؛ وص٤٩.

(١٠) ينظر لقوله في: شرح الأصفهانية، ص ٢٠٠؛ ومنهاج السنة، (٢/ ٢٤٦، ٢٦٣)؛ و(٣/ ٢٢٢؛ ٣٦٩)؛ ومجموع الفتاوى، (١٢/ ٢٣٥، ٥٨٩)؛ (١٣/ ٨٣)؛ والجواب الصحيح، (٢/ ٥٠٢)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٢/ ٣١٢).

المعنى المنصوص بلسان عربي مبين)[١].

وأما عن دليل العقل: فإن المتأمل لطريقة القرآن الكريم يجدها طريقة مخاطبة ملك الناس كلهم إلى عبيده ومماليكه، وهذا أحد الدلائل الدالة على أن كلام الله الذي تكلم به على الحقيقة، لا كلام غيره من المخلوقين[٢].

كما أن القرآن أحق بالمجد من كل كلام، لأن المتكلم به له المجد كله، قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝٢١﴾ [البروج: ٢١]، فالله هو المجيد، وكلامه مجيد، وعرشه مجيد[٣].

والله تعالى أنزل القرآن شفاء لما في الصدور، وهدى ورحمة للمؤمنين[٤]، وليعلم (أنه لا يلتذ به وبقراءته وفهمه وتدبره إلا من شهد أنه كلام الله، تكلم به حقا، وأنزله على رسوله وحيا.

ولا ينال معانيه إلا من لم يكن في قلبه حرج منه بوجه من الوجوه، فمن لم يؤمن بأنه حق من عند الله، ففي قلبه منه حرج، ومن لم يؤمن بأن الله سبحانه تكلم به وحيا، وليس مخلوقا من جملة مخلوقاته ففي قلبه حرج)[٥].

ومما سبق ذكره من آيات، وأحاديث، وإجماع السلف والأئمة، والفطرة، والعقل، ثبت أن القرآن الكريم كلام الله ﷻ بلفظه ومعناه.

وليس هو قول جبريل ولا محمد ﷺ، ولا يقال بالاشترك اللفظي كما زعم

---

(١) التسعينية، (٢/ ٥١٢-٥١٣).

(٢) ينظر: الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٧٠٩).

(٣) ينظر: التبيان في أقسام القرآن: لابن القيم، ص٣٠.

(٤) ينظر: الصواعق المرسلة: لابن القيم، (١/ ٣٣٠).

(٥) التبيان في أقسام القرآن: لابن القيم، ص٢٩٢.

الرازي فإن هذا القول مخالف للكتاب والسنة وإجماع الأمة والفطرة والعقل، وهو قول باطل بما يلي:

١) إن المتأمل لطريقة القرآن يجدها كيف أضافت القرآن إلى الله ﷻ بلفظ الكلام، وأضافته إلى الرسول بلفظ القول، يقول ابن القيم: (تأمل كيف أضافه سبحانه إلى الرسول بلفظ القول، وأضافه إلى نفسه بلفظ الكلام في قوله: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وكلام الله المراد إسماعه بلا خلاف.

فإن الرسول يقول للمُرْسَل إليه ما أُمِرَ بقوله، فيقول: قلت كذا، وكذا، وقلت له ما أمرتني أن أقوله، كما قال المسيح: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ﴾ [المائدة: ١١٧].

والمُرْسِل يقول للرسول قل لهم كذا وكذا، كما قال تعالى: ﴿قُل لِّعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خِلَٰلٌ ۝٣١﴾ [إبراهيم: ٣١]؛ و﴿وَقُل لِّعِبَادِى يَقُولُوا۟ ٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ يَنزَغُ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ كَانَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ [الإسراء: ٥٣]؛ و﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا۟ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ وَيَحْفَظُوا۟ فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ ۝٣٠﴾ [النور: ٣٠] ونظائره.

فإذا بلغ الرسول ذلك صح أن يقال: قال الرسول كذا، وهذا قول الرسول، أي قاله مُبَلِّغاً، وهذا قوله مبلغا عن مُرْسِله، ولا يجيء في شيء من ذلك تكلَّم لهذا بكذا وكذا، ولا تكلم الرسول بكذا وكذا، ولا أنه بكلام رسول كريم، ولا في موضع واحد)[1].

٢) كما أن المتأمل لطريقة القرآن الكريم يجدها أنها أضافت القول إلى الرسول سواء كان من الملائكة أو من البشر، ولم تضفها إلى الملك أو النبي، وفي ذلك

---

(١) التبيان في أقسام القرآن، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

يقول ابن تيمية: (أضافه إلى الرسول من البشر تارة، وإلى الرسول من الملائكة تارة، باسم الرسول، ولم يقل: إنه لقول ملك، ولا نبي، لأن لفظ الرسول يبين أنه مبلغ عن غيره، لا منشيء له من عنده ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النور: ٥٤]، ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [العنكبوت: ١٨]، فكان قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝٤٠﴾ [الحاقة: ٤٠] بمنزلة قوله: لتبليغ رسول، أو مبلغ من رسول كريم، أو جاء به رسول كريم، وليس معناه أنه أنشأه أو أحدثه أو أنشأ شيئا منه وأحدثه رسول كريم، إذ لو كان منشئا لم يكن رسولا فيما أنشأه وابتدأه، وإنما يكون رسولا فيما بلغه وأداه، ومعلوم أن الضمير عائد إلى القرآن مطلقا)[١].

٣) (وأيضا فلو كان أحد الرسولين أنشأ حروفه ونظمه امتنع أن يكون الرسول الآخر هو المنشيء المؤلف لها، فبطل أن تكون إضافته إلى الرسول لأجل إحداث لفظه ونظمه)[٢].

ولو صح قول الرازي لجاز أن يقال: إنه قول البشر، وهذا قول الوحيد الذي فضحه الله وأصلاه سقر، ولو قال: الوحيد جعل الجميع قول البشر، وأنا جعلت الكلام العربي قول البشر، وأما معناه فهو كلام الله، فيقال له: هذا نصف قول الوحيد، والقرآن الذي يتلى هو الذي كان يفهم منه المشركون أنه كلام الله دون أن يفرقوا بين ألفاظه ومعانيه[٣].

---

(١) مجموع الفتاوى، (١٢/ ٢٦٥ - ٢٦٦)؛ وينظر أيضًا: مجموع الفتاوى، (١٢/ ٣٧٧ - ٣٧٨).

(٢) المصدر نفسه، وينظر: (٢/ ٥٠)؛ و(١٢/ ٣٠٨؛ و٣٧٧)؛ والتسعينية، (٣/ ٩٧١).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٢/ ٢٦٦-٢٦٧؛ و٣٠٧)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (١/ ٢٥٨).

٤) كما أن القرآن جميعه كلام الله تكلم به حقيقة، وبلغه رسول الله ﷺ عن جبريل عن رب العالمين، فللرسولين منه مجرد التبليغ والأداء، لا الوضع ولا الإنشاء(١).

فالكلام كلام لمن اتصف به مبتدئا منشئا لا لمن تكلم به مبلغا مؤديا، وهذا واضح فإن من قرأ حديثا للرسول ﷺ، أو قصيدة لشاعر، فإنه لا يقول عاقل: إن الحديث أو القصيدة هي من إنشاء راويها(٢).

٥) (القول بأن هذه الحروف والنظم الذي يقرؤه الناس هو عبارة عن المعنى القائم بالذات، لأن العبارة لا تشبه المعبر عنه، وهذا قول خاطيء.

فإن القرآن الذي نقرؤه فيه حروف مؤلفة وفيه معان فنحن نتكلم بالحروف بألسنتنا ونعقل المعاني بقلوبنا، ونسبة المعاني القائمة بقلوبنا إلى المعنى القائم بذات الله كنسبة الحروف التي ننطق بها إلى الحروف المخلوقة عندكم.

فإن قلتم: إنه عبارة لم يصح، لأن العبارة هي اللفظ الذي يعبر به عن المعنى، وهنا حروف ومعان يعبر بها عن المعنى القديم عندكم.

وإن قلتم: هذه الحروف وحدها عبارة عن المعنى، بقيت المعاني القائمة بقلوبنا، وبقيت الحروف التي عبر بها أولا عن المعنى القائم بالذات التي هذه الحروف المنظومة نظيرها عندكم لم تدخلوها في كلام الله، فالمعتزلة في قولهم بالحكاية أسعد منكم في قولكم بالحكاية والعبارة.

---

(١) ينظر: التبيان في أقسام القرآن: لابن القيم، ص١٥٦-١٥٧؛ ومختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٤٧٦-٤٧٧).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٢/ ٣٧٨)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (١/ ٣٥٦-٣٥٧)؛ والتسعينية، (٢/ ٥٥٠-٥٥١)؛ (٣/ ٩٦٣-٩٦٥).

وأصل هذا الخطأ أن المعتزلة قالوا: إن القرآن بل كل كلام هو مجرد الحروف والأصوات، وقلتم أنتم: بل هو مجرد المعاني، ومن المعلوم عند الأمم أن الكلام اسم للحروف والمعاني للفظ والمعنى جميعا، كما أن اسم الإنسان اسم للروح والجسد، وإن سمي المعنى وحده حديثا أو كلاما أو الحروف وحدها حروفا أو كلاما فعند التقييد والقرينة، وهذا مما استطالت المعتزلة عليكم به، حيث أخرجتم الحروف المؤلفة عن أن تكون من الكلام فإن هذا مما أنكره عليكم الخاص والعام)[١].

الوجه الثاني: القرآن منزل من عند الله تعالى.

لقد دلت لغة العرب التي نزل بها القرآن الكريم على أن النزول حقيقة في إثبات الشيء ومجيئه من علو إلى سفل، لا تعرف العرب غير هذا المعنى من لفظ النزول[٢].

والقرآن والسنة جاءا بلغة العرب وليس فيهما لفظ نزول إلا وفيه هذا المعنى، بل إن كلمة النزول وما يشتق منها في لغة العرب أصبح مركوزا في الفطر والنفوس، وعند العوام والخواص فالجميع لا يفهم من نزل إلا إتيان شيء من علو إلى سفل[٣].

---

(١) التسعينية: لابن تيمية، (٣/ ٩٦٦-٩٦٩)، بتصرف يسير.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٥/ ٤١٧)؛ ومفردات غريب القرآن: للراغب الأصفهاني، ص٧٩٩؛ والمحيط في اللغة: للصاحب بن عباد، (٩/ ٥٤)؛ وعمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ معجم لغوي لألفاظ القرآن الكريم: للسمين الحلبي، (٤/ ١٦٣ -١٦٤).

(٣) ينظر: التبيان في نزول القرآن: لابن تيمية، (١/ ٢١٣-٢٢٧)، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى، ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٤٥٠-٤٥٨)؛ وصفة النزول =

والقرآن الكريم منزل من عند الله تعالى لفظه ومعناه، دل على ذلك آيات كثيرة وأحاديث عديدة.

فمن الآيات، قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥] والضمائر كلها عائدة إلى هذا القرآن، وهو تنزيل لغير مخلوق بل لمعنى مضاف إليه على أنه صفة من صفاته.

ويقول تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾ إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٩٩﴾ إِنَّمَا سُلْطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشْرِكُونَ ﴿١٠٠﴾ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ۙ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾ قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٠٢﴾ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾﴾ [النحل: ٩٨ - ١٠٣].

فالقرآن منزل، وهو من الله، وبلسان عربي مبين، فقوله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ﴾ [النحل: ١٠٢] يدل على نزول القرآن من ربه، والقرآن اسم للقرآن العربي لفظه ومعناه، كما أن قوله: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ﴾ [النحل: ١٠٣] وهم كانوا يقولون إنما يعلمه بشر، ولم يكونوا يقصدون أنه يعلمه معانيه فقط، لقوله بعد ذلك: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ والله تعالى أبطل قول الكفار، لأن لسان الذي

= الإلهي ورد الشبهات حولها: عبدالقادر الغامدي، ص٣٢.

يضيفون إليه القرآن أعجمي، والقرآن بلسان عربي مبين[(١)].

ومما يدل أيضًا على أن القرآن منزل ما ورد في فواتح عدد من السور من التنصيص على تنزيله من الله، يدل دلالة واضحة أنه منه ابتداء، كما في قوله تعالى: ﴿تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى ۝٤﴾ [طه: ٤]؛ وقوله: ﴿الٓمٓ ۝١ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۚ بَلْ هُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ۝٣﴾ [السجدة: ١-٣]؛ وقوله: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ۝٢﴾ [غافر: ٢]؛ وقوله: ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٨٠﴾ [الواقعة: ٨٠]؛ وقوله: ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٨٠﴾ [الحاقة: ٤٣].

فأخبر سبحانه أنه منزل من الله، ولم يخبر عن شيء أنه منزل منه إلا كلامه، فالنزول هنا مقيد بأنه من الله، وهذا لم يرد إلا في نزول القرآن.

وقد يرد النزول مقيدا بالإنزال من السماء ويراد به العلو، فيتناول نزول المطر من السحاب، ونزول الملائكة من عند الله وغير ذلك، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ﴾ [البقرة: ٢٢]؛ وقال: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّٰهُ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍۭ بِهِۦ لَقَٰدِرُونَ ۝١٨﴾ [المؤمنون: ١٨].

وقد يرد مطلقا فلا يختص بنوع من الإنزال، بل ربما تناول الإنزال من رؤوس الجبال، والإنزال من ظهور الحيوان، كإنزال الفحل الماء، ونزول الحديد، وغير ذلك، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: ٢٥][(٢)].

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٢/ ١٢٣-١٢٤).

(٢) ينظر: السنة: للإمام أحمد بن حنبل، ص٢٥؛ والتبيان لنزول القرآن: لابن تيمية، (١/ ٢١٣ - ٢٢٧)، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى؛ الرسالة البعلبكية، ص١٤٢، =

فالقرآن نزل به جبريل عليه السلام بعدما سمعه من الله تعالى، وسمعه محمد ﷺ من جبريل، قال تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾﴾ [البقرة: ٩٧]؛ وقال: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٣ - ١٩٥] وقال: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ [النحل: ١٠٢] فأخبر تعالى أنه نزله روح القدس وهو الروح الأمين جبريل عليه السلام من الله بالحق على قلب محمد ﷺ على الحقيقة(١).

ومما يدل أيضًا على أن القرآن منزل من عند الله تعالى، أنه متلقى من الله كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ﴿٦﴾﴾ [النمل: ٦] فهو تنزيلا وتلقيا وابتداء، وما على جبريل ومحمد ﷺ سوى البلاغ والأداء.

ومن الأدلة أيضًا قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ۚ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾ وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا۟ مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ ﴿١١٣﴾ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا ۚ وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ [الإنعام: ١١٢ - ١١٤] والكتاب اسم للقرآن العربي بالضرورة والاتفاق، وهذا يرد على الكلابية والأشعرية،

= وما بعدها؛ ومذهب السلف القويم في مسألة كلام الله الكريم، (٣/ ٣٤٩؛ و٤٢٦)، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل؛ وبيان تلبيس الجهمية، (١١/ ٦٤)؛ ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٤٥٠-٤٥٨).

(١) ينظر: مذهب السلف القويم في مسألة كلام الله الكريم: لابن تيمية، (٣/ ٣٥٠)؛ ورسالة في التبيان في نزول القرآن، (١/ ٢١٥-٢١٧)؛ ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٤١٣).

وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا﴾ يتناول نزول القرآن العربي على كل قول من الأقوال التي تفرق بين كتاب الله وكلام الله، أو بين القرآن (المعنى)، والقرآن (اللفظ)، لأن الله سمى مجموع اللفظ والمعنى كتابا وقرآنا وكلاما(١).

إلى غير ذلك من الآيات البينات التي تدل على نزول القرآن من عند الله تعالى.

ومن الأحاديث قول النبي ﷺ: «أَنَّ الأَمَانَةَ نَزَلَتْ مِنَ السَّمَاءِ فِي جَذْرِ(٢) قُلُوبِ الرِّجَالِ، وَنَزَلَ الْقُرْآنُ فَقَرَؤُوا الْقُرْآنَ، وَعَلِمُوا مِنْ السُّنَّةِ»(٣)؛ وقول النبي ﷺ: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ؛ فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ»(٤)، إلى غير ذلك من الأحاديث الصحيحة التي تدل على نزول القرآن العظيم(٥). فعلم بهذه الآيات البينة، والأحاديث القيمة، أن بداية نزول القرآن الكريم من الله تعالى وهو الذي تكلم به بحروفه ومعانيه وسمعه جبريل من الله ﷻ وسمعه النبي ﷺ من جبريل وبلغه النبي ﷺ لأمته كما سمعه.

كما أن القرآن الكريم يعود إلى الله تعالى، فقد جاء ذلك في جملة من الأخبار

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٢/ ١٢٤-١٢٦).

(٢) جَذْرِ: أي في أصلها. ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير، (١/ ٢٥٠).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام، باب الإقتداء بسنن رسول الله ﷺ، (٧٢٧٦)؛ وفي مواضع أخرى، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب رفع الأمانة والإيمان من بعض القلوب وعرض الفتن على القلوب، (١٤٣).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب ﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ [المزمل: ٢٠]، (٧٥٥٠)؛ وفي مواضع أخرى؛ ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه، (٨١٨).

(٥) ينظر لمزيد من الآيات والأحاديث الدالة على نزول القرآن في كتاب التوحيد: لابن منده، (٣/ ١٦٨-١٧٧).

عن الرسول ﷺ وأصحابه(١)، وذلك في آخر الزمان عندما يسرى عليه في ليلة حتى لا يبقى منه آية لا في السطور ولا في الصدور، إذا ترك العمل به وعطل، رفع إلى قائله رب العالمين، كما صح بذلك الخبر، يقول النبي ﷺ: **«يَدْرُسُ(٢) الإِسْلاَمُ كَمَا يَدْرُسُ وَشْيُ(٣) الثَّوْبِ، حَتَّى لاَ يُدْرَى مَا صِيَامٌ وَلاَ صَلاَةٌ وَلاَ نُسُكٌ وَلاَ صَدَقَةٌ، وَلَيُسْرَى(٤) عَلَى كِتَابِ الله ﷻ فِي لَيْلَةٍ فَلاَ يَبْقَى فِي الأَرْضِ مِنْهُ آيَةٌ»**(٥).

وقد يراد بعوده إلى الله تعالى أي أنه إليه يعود صفة له(٦).

الوجه الثالث: القرآن غير مخلوق.

ومما يدل أيضًا على أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، أن الله ﷻ فرق في

---

(١) ينظر: اختصاص القرآن بعوده إلى الرحيم الرحمن: للضياء المقدسي، ص١٩-٣٨.

(٢) يَدْرُسُ: من درس الشيء، إذا ذهب، والرسم يدرس درسا أي عفا وهلك. ينظر: المنتخب في غريب العرب: لكراع النمل، (١/ ٤٠٤).

(٣) وَشْيُ: ما يرى في الثوب وغيره من نقش ونحوه. ينظر: غريب الحديث والأثر: لإبراهيم الحربي، (٢ / ٦١٩)؛ والمجموع المغيث في غريب القرآن والحديث: للمديني، (٣/ ٤١٨).

(٤) يُسْرَى: يقال سرى يسري سُرى، والسري لا يكون إلا بالليل، والمعنى أي: يذهب بالليل. ينظر: المنتخب من غريب كلام العرب: لكراع النمل، (١/ ٢٨٠)؛ والنهاية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير، (٢/ ٣٦٤).

(٥) الحديث أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الفتن، باب ذهاب القرآن والعلم، (٤٠٤٩)؛ وقال البوصيري في زوائد ابن ماجة: هذا إسناد صحيح، رجاله ثقات، رواه مسدد عن أبي عوانة عن أبي مالك بإسانده ومتنه، (٣/ ٢٥٤)؛ وأخرجه الحاكم في المستدرك، (٤/ ٤٧٣)؛ وقال: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي، وقال الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة، (١/ ١٢٧، (٨٧) وهو كما قالا.

(٦) ينظر في معنى يعود إليه. في: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٢/ ٥٦).

كتابه بين الخلق والأمر، ولا شك أن القرآن من أمر الله، قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤] وهذه الآية احتج بها إمام السنة الإمام أحمد بن حنبل على أن القرآن ليس بمخلوق[١]، لأن الله تعالى فرق بين الأمر والخلق ففصل بين الأمر والخلق بالواو، وهي حرف عطف، والعطف يقتضي التغاير ولو كان أمره مخلوقا لكان كأنه قال: ألا له الخلق والخلق، وهذا تكرار من كلام الله لا فائدة فيه، ويتنزه القرآن عنه، فينبغي أن يحمل على فائدة متجددة[٢].

ومما يدل أيضًا تسمية الله لهذا القرآن علما في غير ما آية، ولا شك في أن علم الله صفة من صفاته، وعلمه ليس بمخلوق، فالقرآن كلام الله ليس بمخلوق[٣]، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا ۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا وَاقٍ﴾ [الرعد: ٣٧]؛ وقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ﴿٢﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ١ - ٤]؛ وقوله: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٦١﴾﴾ [آل عمران: ٦١]؛ وقوله: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [الأعراف: ٥٢]؛ وقوله: ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٤﴾﴾ [هود: ١٤]؛ وقوله: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ

---

(١) ينظر: محنة الإمام أحمد: لعبد الغني المقدسي، (٢/ ٨٤).

(٢) ينظر: التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ٣٩١)؛ وابن حزم وموقفه من الإلهيات: د/ أحمد ناصر الحمد، ص٢٦٤.

(٣) ينظر: الشريعة: للآجري، (١/ ٤٨٩).

عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰۗ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِۙ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٢٠﴾﴾ [البقرة: ١٢٠]؛ وقوله: ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٍ مَّا تَبِعُوا۟ قِبْلَتَكَۚ وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْۚ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِۙ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٥﴾﴾ [البقرة: ١٤٥]؛ وقوله: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَۖ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦۖ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ١٦٦]، ففي هذه الآيات دليل على أن الذي جاءه ﷺ من العلم هو القرآن المنزل من عند الله تبارك وتعالى، وقد ترجم الإمام البخاري رحمه الله باب في كتاب التوحيد من صحيحه قائلا (باب قوله الله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦۖ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَۚ﴾ [النساء:١٦٦])[١] ومراد البخاري بهذه الترجمة أن يبين أن القرآن من علم الله تعالى، وصفة له، فليس مخلوقا، فكأنه يقول: أنزله فيه علمه أي هو من علمه، وقد استدل الإمام أحمد بهذه الآية على أن القرآن من علم الله[٢]، حيث يقول: (من زعم أن القرآن مخلوق فهو كافر، والقرآن من علم الله، فمن زعم أن علم الله ﷻ مخلوق فهو كافر)[٣].

ومن الأحاديث التي تثبت أن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، قول

---

(١) ينظر: صحيح البخاري، ص ١٤٢٨.

(٢) ينظر: التسعينية: لابن تيمية، (٢/ ٦٤٠)؛ وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (٢/ ٣٠٥).

(٣) مسائل الإمام أحمد: لابن هانيء، (٢/ ١٥٣-١٥٤)؛ وشرح أصول السنة: للالكائي، (٢/ ٣٥٤)؛ والمسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة: د/ عبدالإله الأحمدي، (١/ ٢٢٥-٢٢٦).

النبي ﷺ: «مَنْ نَزَلَ مَنْزِلاً ثُمَّ قَالَ: أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ الله التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ ...»[(١)]، فالاستعاذة بكلمات الله مشروعة، وهذا يدل على أنها غير مخلوقة، لأنه لا يستعاذ بمخلوق[(٢)].

ومما يدل أيضًا على أن كلام الله تعالى غير مخلوق، أن أفضل ذكر الله تعالى بكلامه، الذي هو صفة من صفاته، فلو كان كلام الله تعالى من جملة مخلوقاته لم يورث ذكر الله تعالى طمأنينة القلب، يقول ابن القيم: (أفضل ذكره، ذكره بكلامه، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ﴾ [طه: ١٢٤] فَذِكْرَهُ هنا: كلامه الذي أنزله على رسوله ﷺ، وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨])[(٣)].

كما أن القرآن شفاء، وهدى ورحمة، قال تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴿٨٢﴾﴾ [الإسراء: ٨٢].

كما أن كلام الله تعالى سلام من كل نقص وعيب جُبِلَ عليه المخلوق، يقول ابن القيم: (كلامه سلام أن يعرض له كذب أو ظلم، بل تمت كلماته: ﴿صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الإنعام: ١١٥])[(٤)].

كما أن مداد كلماته ﷻ لا نهاية لقدره ولا لصفته ولا لعدده، ولو كان كلامه

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء، باب في التعوذ من سوء القضاء ودرك الشقاء وغيره، (٢٧٠٨).

(٢) ينظر: التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ٤٠١-٤٠٢)؛ وبدائع الفوائد: لابن القيم، (٢/ ١٥٨).

(٣) جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على خير الأنام، ص٣٦٦.

(٤) أحكام أهل الذمة، (١/ ١٩٤)؛ وينظر: بدائع الفوائد، (مج١، ج٢، ص٣٥٧).

مخلوقا لكان لقدره وصفته وعدده نهاية، يقول ابن القيم: (إن مداد كلماته ﷻ لا نهاية لقدره ولا لصفته ولا لعدده، قال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾ [الكهف: ١٠٩]؛ وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾﴾ [لقمان: ٢٧].

ومعنى هذا: أنه لو فرض البحر مدادا، وبعده سبعة أبحر تمده كلها مداد، وجميع أشجار الأرض أقلاما، وهو ما قام منها على ساق من النبات والأشجار المثمرة وغير المثمرة، والأقلام تستمد بذلك المداد، فتفنى البحار والأقلام، وكلمات الرب لا تفنى ولا تنفد، فسبحان الله وبحمده عدد خلقه، ورضا نفسه، وزنة عرشه، ومداد كلماته.

فأين هذا مِنْ وَصْفِ مَنْ يَصِفَه بأنه: ما تكلم ولا يتكلم، ولا يقوم به كلام أصلا؟ وقول من وصف كلامه بأنه معنى واحد، لا ينقضي ولا يتجزأ، ولا له بعض ولا كل، ولا هو سور وآيات ولا حروف وكلمات)[١].

وهذا إخبار على أن كلمات الرب تبارك وتعالى لا تفنى ولا تنفد، ويرجع سبب ذلك إلى أمور منها:

١) أن كلمات الرب تبارك وتعالى غير مخلوقة، ويستحيل أن يفنى غير مخلوق بالمخلوق، يقول ابن القيم: (لا تنفد كلماته ولا تبدل، ولو أن البحر يمده من بعده سبعة أبحر مداد وأشجار الأرض أقلاما، فكتب بذلك المداد وبتلك الأقلام: لنفد المداد وفنيت الأقلام، ولم تنفد كلماته، إذ هي غير مخلوقة، ويستحيل أن يفنى غير مخلوق بالمخلوق.

(١) المنار المنيف في الصحيح والضعيف، ص٢٩.

ولو كان كلامه مخلوقا كما قاله من لم يقدره حق قدره، ولا أثنى عليه بما هو أهله، لكان أحق بالفناء من هذا المداد، وهذه الأقلام، لأنه إذا كان مخلوقا فهو نوع من أنواع مخلوقاته، ولا يحتمل المخلوق إفناء هذا المداد، وهذه الأقلام وهو باق غير فان)(١).

٢) أن كلمات الرب تبارك وتعالى لا بداية لها ولا نهاية، يقول ابن القيم: (لو أن البحر يمده من بعده سبعة أبحر، وأشجار الأرض كلها أقلام يكتب بها كلام الله، لنفدت الأبحر والأقلام، ولم تنفد كلمات الله، لأنها لا بداية لها ولا نهاية لها، والأبحر والأقلام متناهية.

يقول الإمام أحمد وغيره: (لم يزل متكلما إذا شاء).

وكماله المقدس مقتض لكلامه، وكماله من لوازم ذاته، فلا يكون إلا كاملا، والمتكلم أكمل ممن لا يتكلم، وهو سبحانه لم يلحقه كلل ولا تعب ولا سآمة من الكلام، وهو يخلق ويدبر خلقه بكلماته.

فكلماته هي التي أوجد بها خلقه وأمره، وذلك حقيقة ملكه وربوبيته وإلهيته، وهو لا يكون إلا ربا ملكا إلها، لا إله إلا هو)(٢).

ويجدر التنبيه هنا إلى مسألة مهمة ألا وهي: مسألة اللفظ والتلاوة والقراءة، إذ الرازي خالف فيها السلف مخالفة ظاهرة جلية.

إذ خلاصة مذهب الأشاعرة في القرآن موافق لأقوال اللفظية الذين يقولون: ألفاظنا بالقرآن مخلوقة، وهؤلاء عدهم السلف من الجهمية(٣).

---

(١) طريق الهجرتين وباب السعادتين، ص٢٣٥-٢٣٦.

(٢) عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، ص٣٦٥-٣٦٦.

(٣) موقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبدالرحمن المحمود، (٣/ ١٣٠٧).

وهذه المسألة حصل فيها نزاع، والسبب في ذلك هو الاختلاف في مفهوم اللفظ والتلاوة والقراءة، لأنها من الألفاظ المجملة المحتملة لمعنيين:

١) فقد يراد بها المصدر: لَفَظَ يَلْفِظُ لَفْظاً، قَرَأَ يَقْرَأُ قِرَاءَةً، وتَلاَ يَتْلُو تِلاَوَةً، ومسمى هذا فعل العبد، وفعل العبد مخلوق، ولا منازع في ذلك، وهو مما علم فساد ضده بالضرورة.

وبناءً على هذا يكون اللفظ غير الملفوظ، والتلاوة غير المتلو، والقراءة غير المقروء، والكتابة غير المكتوب، أي أن الاسم غير المسمى.

٢) وقد يراد باللفظ القول الذي يلفظ به اللافظ، وذلك كلام الله لا كلام القارئ، فمن قال: إنه مخلوق فقد قال: إن الله لم يتكلم بهذا القرآن، وإن هذا الذي يقرؤه المسلمون ليس هو كلام الله، ومعلوم أن هذا مخالف لما علم بالإضرار من دين الرسول ﷺ.

وهذا على اعتبار أن اللفظ هو الملفوظ، والتلاوة هي المتلو، والقراءة هي المقروء، ولما كان هذا الإطلاق يحتمل حقا وباطلا فإن المنصوص الصريح عن الإمام أحمد وأعيان أصحابه وسائر أئمة السنة والحديث أنهم لا يقولون مخلوقة ولا غير مخلوقة، ولا يقولون التلاوة هي المتلو مطلقا ولا غير المتلو مطلقا، كما لا يقولون الاسم هو المسمى ولا غير المسمى[(١)].

---

(١) الشريعة: للآجري، كلام المحقق فضيلة الشيخ العلامة د/ عبدالله الدميجي، (١/ ٥٣٢)، هامش، (١)؛ وينظر: الاختلاف في اللفظ: لابن قتيبة، ص٢٤٨؛ ضمن عقائد السلف، ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٣/ ١٧٣)؛ و(١٢/ ٣٧-١١٦؛ و٣٧٣-٣٧٤؛ و٤٠٩؛ و٥٥٦-٥٥٨)؛ ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣١٤)؛ وعقيدة الإمام ابن قتيبة: د/ علي العلياني، ص١٧٩.

الوجه الرابع: القرآن الكريم معجز بلفظه ومعناه[١].

الأمة الإسلامية مجمعة على أن القرآن الكريم معجز بلفظه ومعناه، ومما هو معلوم أن الله قد تحدى به الكفار، بل الإنس والجن جميعا، على أن يأتوا بمثله بل بعشر سور مثله، بل بسورة مثله، بل بحديث مثله فعجزوا عن الإتيان.

قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]؛ وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٣﴾﴾ [هود: ١٣]؛ وقال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٣] وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [يونس: ٣٨]؛ وقال تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ ﴿٣٤﴾﴾ [الطور: ٣٤].

فثبت بهذه البراهين القاطعة أن القرآن الكريم معجز متحدى به، ومعلوم أن الكلام النفسي لا يتصور معارضته ولا يتحدى به، فليس هذا الإعجاز والتحدي إلا بالقرآن العربي الملفوظ المسموع، فلو لم يكن هذا القرآن العربي الملفوظ المسموع معجزا أو متحدى به لم يعجز الخلق عن الإتيان بمثله ولم يصح التحدي من الله تعالى به[٢].

---

(١) الحديث هنا عن الإعجاز بلفظه ومعناه، لإبطال قول الرازي في القرآن الكريم، أما الحديث عن إبطال قول الرازي بالصرفة وإيضاح وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، فسيأتي الحديث عنه في الوجه التاسع.

(٢) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، (١/ ٢٠٠)؛ وبدعة الكلام النفسي عرض ونقض: د/ محمد الخميس، ص١٦٢.

فدليل التحدي والإعجاز من أوضح البراهين في إبطال القول بالكلام النفسي(١)، كما أنه يبطل القول بأن القرآن عبارة عن الكلام النفسي، وأن معناه من إنشاء جبريل عليه السلام أو محمد ﷺ أي أنه كلام الله مخلوق.

فإما أن يكون الكلام المخلوق مثل القرآن أو هو بعينه، فإن كان مثله فقد كذب الله تعالى فيما تحدى به الإنس والجن، ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: ٨٨].

وإن كان هو القرآن بعينه فكيف يمكن أن يكون جبريل أو محمد قال القرآن الذي هو قول الله تعالى، فهذا يناقض أصله في أن الكلام الإلهي نفسي بلا حرف ولا صوت غير مسموع قديم.

(فالتحدي إنما وقع بهذا النظم الحروف والمعاني، فإن قوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥ ۚ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٣﴾ فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ﴾ [الطور: ٣٣ - ٣٤]، إنما عني به النظم الذي هو سور وآيات وحروف وكلمات، فإن قريشا لم تزعم أن النبي ﷺ يقول ما في نفس الباري ولا اعترفوا بذلك أصلا، وإنما أشاروا إلى هذا النظم الذي سمعوه من النبي ﷺ وتلاه عليهم.

وكذلك قوله: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ وهذا إشارة إلى حاضر، وقوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [يونس: ٣٨] صريح في أنه سور، ولأن التحدي إنما يكون بالإتيان بمثل شيء ظاهر معروف ولا يجوز أن يقول: فأتوا بمثل ما في نفس الباري مما لا يدرون

(١) ينظر: الماتريدية: لشمس الدين الأفغاني، (٣/ ١٠١-١٠٢).

ما هو، ولا يعرفونه)[١].

والقرآن الكريم يجب أن يعلم فيه أصلان عظيمان:

أحدهما: (أن القرآن له بهذا اللفظ والنظم العربي اختصاص لا يمكن أن يماثله في ذلك شيء أصلا، أعني خاصة في اللفظ، وخاصة فيما دل عليه من المعنى، ولهذا لو فسر القرآن أو ترجم، فالتفسير والترجمة قد يأتي أصل المعنى أو يقربه، وأما الإتيان بلفظ يبين المعنى كبيان لفظ القرآن فهذا غير ممكن أصلا، ولهذا كان أئمة الدين على أنه لا يقرأ بغير العربية، لا مع القدرة عليها، ولا مع العجز عنها.

الأصل الثاني: أن القرآن إذا ترجم أو قرئ بالترجمة فله معنى يختص به لا يماثله فيه كلام أصلا، ومعناه أشد مباينة لسائر اللفظ والنظم، والإعجاز في معناه أعظم بكثير من الإعجاز في لفظه)[٢]، ومعلوم أن الإعجاز شامل للفظ والمعنى.

الوجه الخامس: اللوازم الفاسدة التي تلزم من أنكر أن يكون الله تكلم بالقرآن حقيقة.

١) أن من أنكر أن يكون الله قد تكلم بالقرآن فقد أنكر حقيقة الرسالة، يقول ابن القيم: (ذكر سبحانه المقسم عليه فقال: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝٤٠﴾ [الحاقة: ٤٠]، وهذا رسوله البشري محمد ﷺ، وفي إضافته إليه باسم الرسالة أبين دليل على أنه كلام المُرسل، فمن أنكر أن يكون الله قد تكلم بالقرآن فقد أنكر حقيقة الرسالة.

ولو كانت إضافته إليه إضافة إنشاء وابتداء: لم يكن رسولا، ولناقض

(١) الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم: لابن قدامة، ص٢٤-٢٥.

(٢) التسعينية: لابن تيمية، (٣/ ٨١٨-٨١٩).

ذلك إضافته إلى رسوله الملكي في سورة التكوير: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝٤٠﴾ [التكوير: ١٩])[1].

٢) أن من زعم أن القرآن قول البشر، فقد كفر، وسيصليه الله تعالى سقر، يقول ابن القيم: (بين الله سبحانه كذب أعدائه وبهتهم في نسبة كلامه تعالى إلى غيره، وأنه لم يتكلم به، بل قاله من تلقاء نفسه، كما بين كذب من قال: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ۝٢٥﴾ [المدثر: ٢٥]، فمن زعم أنه قول البشر فقد كفر، وسيصليه الله سقر)[2].

٣) يلزم على قوله إن القرآن عبارة عن كلام الله وليس هو كلام الله أو هو كلام جبريل، أو محمد ﷺ إبطال أحكام الشريعة، فلا يحرم على الجنب مس القرآن، ويجوز للجنب قراءته... الخ[3]، ولوجب أن تبطل الصلاة به، لأن النبي ﷺ قال: «إِنَّ هَذِهِ الصَّلاَةَ لاَ يَصْلُحُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كَلاَمِ النَّاسِ، إِنَّمَا هِوَ التَّسْبِيحُ وَالتَّكْبِيرُ وَقِرَاءَةُ الْقُرْآنِ»، بل يلزمه جحد القرآن بالكلية[4].

٤) كما يلزمه إذا استشهد بآية من القرآن أن يقول: قال جبريل، قال النبي ﷺ، بناءً على قوله.

إذ لا خلاف بين المسلمين كلهم في أنهم يقولون: قال الله كذا، إذا أراد أن يخبر عن آية، أو يستشهد بكلمة من القرآن، ويقرون كلهم بأن هذا قول الله، وعند

---

(١) التبيان في أقسام القرآن، ص ٢٢٢ - ٢٢٣؛ وينظر: الصراط المستقيم: لابن قدامة المقدسي، ص٢٣؛ والتسعينية: لابن تيمية، (١/ ٢٧٢)؛ وأعلام الموقعين عن رب العالمين: لابن القيم، (٢/ ٣٠٠).

(٢) التبيان في أقسام القرآن، ص٢٢٣؛ وينظر: الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم: لابن قدامة المقدسي، ص٢٣.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (١/ ١٩٢-١٩٣).

(٤) ينظر: حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة: لابن قدامة، ص٣٠-٣٤.

الرازي ليس هذا قول الله، وإنما هو قول جبريل أو محمد ﷺ، فكما ينبغي له أن يقول: قال جبريل، أو قال النبي ﷺ إذ أراد أن يستشهد بآية من القرآن[١].

وقد أخبر الله في غير آية أن الناس يستمعون إلى كلام الله تعالى، ولم يقل: عبارة عن كلام الله قال تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾﴾ [الأعراف: ٢٠٤]، فأخبر أن السامع إنما يسمع القرآن، ولم يقل عبارة القرآن، وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿٩﴾﴾ [الإسراء: ٩]؛ وقال تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟ۖ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْا۟ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الأحقاف: ٢٩]؛ وقال تعالى: ﴿قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓا۟ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴿١﴾﴾ [الجن: ١]، ولم يقل يستمعون إلى عبارة القرآن، ولا قالت الجن: إنا سمعنا عبارة القرآن كما قال من ابتدع بدعة ضلالة وأتى بخلاف الكتاب والسنة وبخلاف قول المؤمنين[٢].

٥) أن يقال له: إن الله تعالى قد كتب التوراة لموسى بيده، وبنوا إسرائيل أخذوا كلام الله من الكتاب الذي كتبه هو سبحانه فيه، فإن كان محمد أخذه عن جبريل، وجبريل عن الكتاب، كان بنوا إسرائيل أعلا من درجة محمد ﷺ بدرجة.

وهكذا من قال إنه ألقي إلى جبريل معاني وإن جبريل عبر عنها بالكلام العربي فقوله يستلزم أن يكون جبريل ألهمه إلهاما، وهذا يقتضي أن يكون ما حصل من الوحي والإلهام لآحاد المؤمنين كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ

(١) ينظر: حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة: لابن قدامة، ص٣٠-٣٤.
(٢) ينظر: الشريعة: للآجري، (١/ ٥٣٥-٥٣٦).

ءَامِنُواْ بِي وَبِرَسُولِي قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَٱشۡهَدۡ بِأَنَّنَا مُسۡلِمُونَ﴾ [المائدة: ١١١]؛ وقال: ﴿وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنۡ أَرۡضِعِيهِۖ فَإِذَا خِفۡتِ عَلَيۡهِ فَأَلۡقِيهِ فِي ٱلۡيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحۡزَنِيٓۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيۡكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ۝٧﴾ [القصص: ٧]، وقد أوحي الله إلى سائر النبيين، أعلى من أخذ محمداً القرآن عن جبريل؛ لأن محمد أخذ عن جبريل عبارة معاني ما ألهمه الله إياه، أما آحاد المؤمنين وسائر النبيين فألقي إليهم الوحي مباشرة(١).

الوجه التاسع: إيضاح وجوه إعجاز القرآن، وإبطال القول بأن إعجاز القرآن سببه الصرفة.

بهذا الوجه نستطيع أن نرد على اضطراب الرازي في مسألة إعجاز القرآن ما بين الصرفة والفصاحة، فالرازي حينما قال بالصرفة نجده قد تأثر ومال إلى قول المعتزلة الذين يذهبون إلى القول بالصرفة في إعجاز القرآن(٢)، ووافق مذهبه الجبري في القدر(٣).

وخالف السلف في القول بالصرفة، إذ القول بالصرفة قول فاسد، فالله تعالى تحدى المكذبين به أن يأتوا بمثله فعجزوا، والتحدي بذلك قائم إلى قيام الساعة.

ومناط التحدي بالقرآن هو الإتيان بمثل القرآن في بيانه وبلاغته، وهو أحد أوجه إعجاز القرآن، وهذا هو الذي اختص الله به القرآن عن غيره من الكتب

(١) ينظر: البعلبكية: لابن تيمية، ص١٦٧-١٦٨.
(٢) ينظر لقول المعتزلة بالصرفة في إعجاز القرآن في: حجج النبوة: للجاحظ، ص١٤٤؛ والنكت والإعجاز: للرماني، ص ١٠٣؛ وإعجاز القرآن: للقاضي عبد الجبار، ص ٣٢٤؛ وص٢٢٦، ضمن المغني، ج١٦؛ وإعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة: منير السلطان، ص٢٠٣.
(٣) إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة: منير السلطان، ص٢٠٣.

السابقة، فإنها وإن كانت متضمنة للدلالة على النبوة إلا أنها ليست معجزة من جهة بيانها وبلاغتها كالقرآن.

ومقتضى ذلك أن العجز عن الإتيان بمثل القرآن - أي بكلام من جنسه - متحقق في القليل منه كما هو متحقق في الكثير بلا فرق، ولهذا ورد التحدي بأوجه مختلفة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [هود: ١٣]؛ وقوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [البقرة: ٢٣]

وأساس تحدي الخلق أن يأتوا بمثل القرآن هو أنه كلام الله تعالى، والفرق بين كلام الله وكلام خلقه هو مقتضى الفرق بين الله وخلقه، وإذا لم يمكن لأحد أن يتصف بما يختص به الله تعالى من الصفات فإنه لا يمكن لمخلوق أن يتكلم بكلام من مثل كلام الله تعالى، وعلى هذا يكون الفرق بين كلام الله تعالى وكلام خلقه متعلقا بحقيقة الكلام وجنسه، فلا يمكن لبشر أن يبلغ كلام الله بإطلاق(١).

فنبه الله تعالى على شرف هذا القرآن العظيم فأخبر، أنه لو اجتمعت الإنس والجن كلهم واتفقوا على أن يأتوا بمثل ما أنزل على رسوله لما أطاقوا ذلك ولما استطاعوه، ولو تعاونوا وتساعدوا، فإن هذا الأمر لا يستطاع، إذ أن القرآن كلام الله تعالى، فكيف يشبه كلام المخلوقين كلام الخالق الذي لا نظير له ولا مثال له(٢).

---

(١) ينظر: تفسير القرآن العظيم: لاين كثير، (١/ ١٩٨-٢٠٢).

(٢) ينظر: تفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٥/ ١١٧).

ومن هنا يعلم خطأ القول بالصرفة، وحقيقته أن أساس التحدي عن الإتيان بمثل القرآن إنما هو صرف لهمم الخلق أن يأتوا بمثله، فيكون عجزهم عن الإتيان بمثل القرآن راجعا إلى تعجيز لهم، وإن كانوا قد يستطيعون الإتيان بمثله لو لم يصرف الله هممهم عن ذلك، لا إلى ما يتضمنه القرآن من المباينة لكلام المخلوقين، بحيث لا يكون الإتيان بمثله داخلا في مقدورهم.

وعلى هذا القول لا يختلف القرآن عن غيره من الكلام، بل يكون من جنس كلام المخلوقين، وفي هذا نفي لخاصية الإعجاز البياني للقرآن، فلا يكون القرآن معجزا في ذاته، وإذا علم أن هذا اللازم هو مقتضى القول بالصرفة علم بطلان القول بها، وأن الإعجاز البياني للقرآن لا بد أن يستند إلى إعجاز في نفسه لا إلى أمر خارج عنه(١).

يقول الباقلاني: (ومما يبطل ما ذكروه من القول بالصرفة أنه لو كانت المعارضة ممكنة وإنما منع منها الصرفة لم يكن الكلام معجزا وإنما يكون المنع معجزا فلا يتضمن الكلام فضيلة على غيره في نفسه)(٢).

ويقول ابن تيمية: (وكون القرآن أنه معجزة، ليس هو من جهة فصاحته وبلاغته فقط، أو نظمه وأسلوبه فقط، ولا من جهة إخباره بالغيب فقط، ولا من جهة صرف الدواعي عن معارضته فقط، ولا من جهة سلب قدرتهم عن معارضته فقط.

بل هو آية بينة من وجوه متعددة، من جهة اللفظ، ومن جهة النظم، ومن جهة البلاغة في دلالة اللفظ على المعنى، ومن جهة معانيه التي أمر بها، ومعانيه التي اخبر بها عن الله تعالى وأسمائه وصفاته وملائكته، وغير ذلك.

---

(١) المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها: د/ عبدالله القرني، ص١٣٣-١٣٥.
(٢) إعجاز القرآن، ص١٢.

ومن جهة معانيه التي أخبر بها عن الغيب الماضي، وعن الغيب المستقبل. ومن جهة ما أخبر به عن المعاد، ومن جهة ما بين فيه من الدلائل اليقينية، والأقيسة العقلية، التي هي الأمثال المضروبة، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ﴿٨٩﴾﴾ [الإسراء: ٨٩]؛ وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الزمر: ٢٧].

وكل ما ذكره الناس من الوجوه في إعجاز القرآن، هو حجة على إعجازه ولا يناقض ذلك، بل كل قوم تنبهوا لما تنبهوا له.

ومن أضعف الأقوال قول من يقول من أهل الكلام: إنه معجز بصرف الدواعي مع قيام الموجب لها، أو بسلب القدرة الجازمة، وهو أن الله صرف قلوب الأمم عن معارضته مع قيام المقتضى التام، أو سلبهم القدرة المعتادة في مثله سلبا عاما، مثل قوله تعالى لزكريا عليه السلام: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾ [مريم: ١٠] فإن هذا يقال على سبيل التقدير والتنزيل، وهو أنه إذا قدر أن هذا الكلام يقدر الناس على الإتيان بمثله، فامتناعهم جميعهم عن هذه المعارضة مع قيام الدواعي العظيمة إلى المعارضة من أبلغ الآيات الخارقة للعادات، بمنزلة من يقول: إني آخذ أموال جميع أهل هذا البلد العظيم وأضربهم جميعهم، وأجوعهم، وهم قادرون على أن يشكوا إلى الله، أو إلى ولي الأمر، وليس فيهم مع ذلك من يشتكي، فهذا من أبلغ العجائب الخارقة للعادة.

ولو قدر أن واحدا صنف كتابا، يقدر أمثاله على تصنيف مثله، أو قال شعرا،

يقدر أن يقولوا مثله، وتحداهم كلهم، فقال: عارضوني، وإن لم تعارضوني فأنتم كفار، مأواكم النار، ودماؤكم حلال، امتنع في العادة أن لا يعارضه أحد.

فإن لم يعارضوه، كان هذا من العجائب الخارقة للعادة.

والذي جاء بالقرآن، قال للخلق كلهم: أنا رسول الله إليكم جميعا، ومن آمن بي دخل الجنة، ومن لم يؤمن بي دخل النار، وقد أبيح لي قتل رجالهم وسبي ذراريهم، وغنيمة أموالهم، ووجب عليهم كلهم طاعتي ومن لم يطعني، كان من أشقى الخلق، ومن آياتي هذا القرآن، فإنه لا يقدر أحد على أن يأتي بمثله وأنا أخبركم أن أحدا لا يأتي بمثله.

فيقال: لا يخلو إما أن يكون الناس قادرين، ولم يعارضوه، بل صرف الله دواعي قلوبهم، ومنعها أن تريد معارضته مع هذا التحدي العظيم، أو سلبهم القدرة التي كانت فيهم قبل تحديه، فإن سلب القدرة المعتادة أن يقول رجل: معجزتي أنكم كلكم لا يقدر أحد منكم على الكلام ولا على الأكل والشرب، فإن المنع من المعتاد كإحداث غير المعتاد. فهذا من أبلغ الخوارق.

وإن كانوا عاجزين، ثبت أنه خارق للعادة، فثبت كونه خارقا للعادة على تقدير النقيضين، النفي والإثبات، فثبت أنه من العجائب الناقضة للعادة في نفس الأمر.

فهذا غاية التنزيل، وإلاّ فالصواب المقطوع به أن الخلق كلهم عاجزون عن معارضته، لا يقدرون على ذلك، ولا يقدر محمد ﷺ نفسه من تلقاء نفسه على أن يبدل سورة من القرآن، بل يظهر الفرق بين القرآن وبين سائر كلامه، لكل من له أدنى تدبر، كما قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: ٨٨].

وأيضا فالناس يجدون دواعيهم إلى المعارضة حاصلة، ولكنهم يحسون من

أنفسهم العجز عن المعارضة ولو كانوا قادرين لعارضوه)[١].

فالقرآن معجز بفصاحته وبلاغته التي تجاوزت طاقات البشر وقدراتهم، ومعجز بما تفرد به من الإخبار عن الغيوب، يستوي في ذلك إخباره عن الماضي وتحدثه عن المستقبل، ومعجز بأسلوبه الفريد الفذ الذي يخالف ما اعتاده العرب من أساليب في شعرهم ونثرهم وبما أحاط من علوم وما أشتمل عليه من معارف اتسعت لتشمل كل مناحي الإنسان والكون والحياة، وبما تضمنه من تشريعات ونظم يصلح بها الإنسان في كل زمان ومكان.

وقد نبه ابن تيمية رحمه الله إلى أن إعجاز القرآن لا ينحصر في فصاحته وبلاغته فقط، أو نظمه وأسلوبه فقط، أو إخباره بالغيب فقط، بل هو آية معجزة من وجوه متعددة من جهة اللفظ، ومن جهة النظم، ومن جهة المعنى.

وإعجاز القرآن يعلم بطريقين:

الطريق الأول: الجملي **.والطريق الثاني**: التفصيلي.

الطريق الجملي: قد علم بالتواتر أن محمداً ﷺ ادعى النبوة، وجاء بهذا القرآن، وتحداهم بأن يأتوا بمثله؛ قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ ﴿٣٠﴾ قُلْ تَرَبَّصُوا۟ فَإِنِّى مَعَكُم مِّنَ ٱلْمُتَرَبِّصِينَ ﴿٣١﴾ أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَـٰمُهُم بِهَـٰذَآ ۚ أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴿٣٢﴾ أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥ ۚ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٣﴾ فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَـٰدِقِينَ﴾ [الطور: ٣٠ - ٣٤].

ثم تحداهم بأن يأتوا بعشر سور مثله، قال تبارك وتعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: لابن تيمية، (٣/ ٢٤٧-٢٥٤)؛ ودقائق التفسير: (١/ ١٤٨-١٥٠).

فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [هود: ١٣]، ثم كانت ذروة التحدي عندما تحداهم بأن يأتوا بسورة مثله: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٣]، وأخبر مع ذلك أنهم لن يفعلوا فقال سبحانه: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤]، بل أخبر أن جميع الإنس والجن إذا اجتمعوا لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا، ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: ٨٨].

وقد علم أيضًا بالتواتر أنه دعا قريشا خاصة والعرب عامة إلى الإتيان بمثل القرآن، وأن جمهورهم في أول الأمر كذبوه، وآذوه، وآذوا الصحابة، وقالوا فيه أنواع القول مثل قولهم هو ساحر وشاعر وكاهن ومعلم ومجنون، وأمثال ذلك، وكانوا يعارضون ولم يأتوا بسورة من مثله، وذلك يدل على عجزهم عن معارضته، لأن الإرادة الجازمة لا يتخلف عنها الفعل مع القدرة[1].

والطريق الثاني التفصيلي: يشمل إعجاز القرآن في نظمه، وأسلوبه، فهو بديع عجيب، ليس من أساليب الكلام المعروفة، ولم يأتِ أحد بنظير هذا الأسلوب، فهو ليس من جنس الشعر، ولا الرجز، ولا الرسائل، ولا الخطابة. وما أخبر به القرآن من باب توحيد الله بأسمائه وصفاته، وهو أمر عجيب خارق للعادة، لم يوجد مثل ذلك في كلام بشر، لا نبي ولا غير نبي. وما أخبر به من الغيوب الماضية مفصلة، مبينة، بأحسن بيان وأتم معرفة، والغيوب المستقبلية، مفصلة، لم يأت منها خبر إلا كما أخبر به. وما أمر به من

(١) شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، ص٢٠٨.

الشرائع والأحكام التي لا اختلاف فيها ولا تناقض مع شمول كل جوانب الحياة الإنسانية. وما جاء به من الدلائل اليقينية، والأقيسة العقلية، التي هي الأمثال المضروبة، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴿٥٤﴾﴾ [الكهف: ٥٤].

إن الإعجاز في القرآن الكريم لا يمكن حصره، إذ كل القرآن معجز لفظه ومعناه، وكل ما ذكره الناس من الوجوه في إعجاز القرآن، هو حجة على إعجازه ولا يناقض ذلك، بل كل قوم تنبهوا لما تنبهوا له(١).

إن من أثبت أن الله تعالى يتكلم، فإن هذا يوجب له الخوف من الله تعالى، لأن الله تعالى سيكلمه يوم القيامة ليس بينه وبينه ترجمان، فيبعث هذا الخوف الإقلاع عن الذنوب، والحياء من عصيان الله تعالى، لأنه محاسب لا محالة، ولا بد من أن يعد لذاك السؤال جوابا(٢).

كما أن من آمن وأثبت أن الله تعالى يتكلم وأن القرآن من كلامه تعالى أوجب له هذا تعظيم القرآن واحترامه، وامتثال ما جاء فيه من الأوامر وترك ما فيه من المنهيات والمحذورات، وتصديق ما جاء فيه من الأخبار عن الله تعالى وعن مخلوقاته السابقة واللاحقة(٣).

كما أن الإيمان بثبوت صفة الكلام لله تعالى، وأن القرآن من كلامه يجعل العبد

---

(١) ينظر: الجواب الصحيح: لابن تيمية، (٤/ ٢٢؛ و٧٤-٧٨؛ و١٢٩)؛ ودقائق التفسير، ص١٤٣-١٦٢؛ وآراء فخر الدين الرازي في النبوة: أ/ أحلام الوادي، ص٤١٣، وما بعدها.

(٢) ينظر: شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (٢/ ٣٦-٣٧)؛ وشرح أسماء الله الحسنى وصفاته الواردة في الكتب الستة: د/ حصة الصغير، ص٢٠.

(٣) ينظر: شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٤٤٧).

يستشعر أن الله يكلمه ويتحدث إليه فيطير قلبه وجلا[١].

فإن القرآن له صنيعه بالقلوب وتأثيره في النفوس، فإنك لا تسمع كلاما غير القرآن منظوما ولا منثورا إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى، ما يخلص منه، إليه، تستبشر به النفوس وتنشرح له الصدور، حتى إذا أخذت حظها منه عادت مرتاحة قد عراها الوجيب والقلق[٢].

ومن علامة محبة الله محبة كلامه، وإذا أردت أن تعلم ما عندك وعند غيرك من محبة الله، فانظر محبة القرآن في قلبك فإن من المعلوم أن من أحب محبوبا كان كلامه وحديثه أحب شيء إليه[٣].

كما أن القرآن مبارك من كل الوجوه، وهو شفاء لما في الصدور، إذا قرأه الإنسان بتدبر وتفكر، قال تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴿٨٢﴾﴾ [الإسراء: ٨٢].

وإن أردت الانتفاع بالقرآن فاجمع قلبك عند تلاوته وسماعه، وألقِ سمعك، واحضر حضور من يخاطبه به ويتكلم به سبحانه منه إليه، فإنه خطاب منه لك على لسان رسوله، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴿٣٧﴾﴾ [ق: ٣٧][٤].

---

(١) ينظر: شرح أسماء الله الحسنى وصفاته الواردة في الكتب الستة: د/ حصة الصغير، ص١٩-٢٠.

(٢) ينظر: الحجة في بيان المحجة: للأصفهاني، (١/ ٣٩٠-٣٩١).

(٣) ينظر: الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي: لابن القيم، ص٢٧٢.

(٤) ينظر: الفوائد: لابن القيم، ص٢٣-٢٤.

إذ أن تلاوة القرآن وتدبره هي أعظم أبواب الهداية، فإن الله تبارك وتعالى، قد أنزل كتابه المبين على عباده هدى ورحمة وضياء ونورا وبشرى وذكرى للذاكرين، وجعله مباركا وهدى للعالمين، وجعل فيه شفاء من أسقام القلوب وأمراضها من شبهات وشهوات، وجعله رحمة للعالمين، يهدي للتي هي أقوم، وصرف فيه من الآيات والوعيد لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكرى[١].

يقول ابن القيم: (ليس شيء أنفع للعبد في معاشه ومعاده، وأقرب إلى نجاته من تدبر القرآن وإطالة التأمل فيه وجمع الفكر على معاني آياته)[٢].

ويقول: (فلا شيء أنفع للقلب من قراءة القرآن بالتدبر والتفكر فإنه جامع لجميع منازل السائرين وأحوال العاملين ومقامات العارفين، وهو الذي يورث المحبة والشوق والخوف والرجاء والإنابة والتوكل والرضا والتفويض والشكر والصبر وسائر الأحوال التي بها حياة القلب وكماله، وكذلك يزجر عن جميع الصفات والأفعال المذمومة التي بها فساد القلب وهلاكه، فلو علم الناس ما في القرآن بالتدبر لاشتغلوا بها عن كل ما سواه، فإذا قرأه بتفكر حتى مر بآية وهو محتاج إليها في شفاء قلبه كررها ولو مائة مرة ولو ليلة، فقراءة آية بتفكر وتفهم خير من قراءة ختمة بغير تدبر وتفهم، وأنفع للقلب وأدعى إلى حصول الإيمان وذوق حلاوة القرآن)[٣]، كما أن أفضل الذكر القرآن الكريم، فإن خير ما ينبغي للعبد أن يذكر الله به هو كلامه تبارك وتعالى، الذي هو خير الكلام وأحسنه وأصدقه وأنفعه، وهو وحي الله وتنزيله الذي لا يأتيه الباطل

---

(١) ينظر: فقه الأدعية والأذكار: د/عبدالرزاق البدر، القسم الأول، ص٧٣.
(٢) مدارج السالكين: لابن القيم، (١/ ٤٥٠)؛ وينظر: مفتاح السعادة، (١/ ٢٤٩).
(٣) مفتاح السعادة، (١/ ٢٤٩).

من بين يديه ولا من خلفه، وهو أفضل كتاب أنزله الله تبارك وتعالى على أفضل رسول، على عبده ومصطفاه وخيرته من خلقه محمد بن عبد الله ﷺ.

يقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣]، يقول ابن كثير: (في هذا اعتناء كبير لشرف الرسول صلوات الله وسلامه عليه، حيث كان يأتيه الملك بالقرآن، صباحا مساء، سفرا وحضرا، فكل مرة كان يأتيه الملك بالقرآن لا كإنزال الكتاب مما قبله من الكتب المتقدمة، فهذا المقام أعلى وأجل وأعظم مكانة من سائر إخوانه من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، فالقرآن أشرف كتاب أنزله الله، ومحمد ﷺ أعظم نبي أرسله الله تعالى)[١].

إن قَدْرَ القرآن وفضله هو بقدر الموصوف به وفضله، فالقرآن كلام الله وصفته، وكما أنه تبارك وتعالى لا سمي له ولا شبيه في أسمائه وصفاته، فلا سمي له ولا شبيه له في كلامه، فله تبارك وتعالى الكمال المطلق في ذاته وأسمائه وصفاته، لا يشبهه شيء من خلقه، ولا يشبه هو تبارك وتعالى شيئا من خلقه، تعالى وتقدس عن الشبيه والنظير: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، والفرق بين كلام الله وكلام المخلوقين هو كالفرق بين الخالق والمخلوقين[٢].

❊ ❊ ❊

(١) ينظر: تفسير القرآن العظيم، (٦/ ١٠٩).

(٢) فقه الأدعية والأذكار: د/ عبدالرزاق البدر، القسم الأول، ص٦٢-٦٣، بتصرف يسير.

المبحث السادس

صفة الخلق

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى صفة الخلق وورودها في الكتاب والسنة.

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفة الخلق.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي من صفة الخلق.

المطلب الأول
معنى صفة الخلق وورودها في الكتاب والسنة

الخلق في كلام العرب على ضربين:

أحدهما: الإنشاء على مثال أبدعه، لم يسبق إليه.

والآخر: التقدير(١). والمعنى اللغوي الأول يتفق مع معنى صفة الخلق اللائقة بالله تعالى، أما المعنى الآخر وهو الخلق بمعنى التقدير فهو لازم لصفة الخلق، لا أنه معنى الخلق، ومعنى الخلق اللائق بالله تعالى هو: أن الله الخالق الذي أوجد الأشياء جميعها بعد أن لم تكن موجودة، وقد أبدعها على غير مثال سابق(٢)، وهذا معنى لا يشاركه فيه أحد من خلقه، إذ لا تجوز هذه الصفة بالألف واللام لغير الله ﷻ(٣).

فالله ﷻ أوجد الأشياء جميعها بعد أن لم تكن موجودة، وهذا الإيجاد مسبوق بتقدير(٤).

---

(١) ينظر: العين: للفراهيدي، (٤/ ١٥١)؛ والمحيط في اللغة: للصاحب بن عباد، (٩/ ١٦٣) ومعجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٢/ ٢١٤)؛ ومجمل اللغة، (٢/ ٣٠١)؛ والزاهر: لابن الأنباري، (١/ ١٨٤)؛ وتاج العروس: للزبيدي، (٦/ ٣٣٥). مادة (خلق).

(٢) ينظر: جامع البيان: لابن جرير، (٢/ ٨٦).

(٣) ينظر: التوحيد: لابن منده، (٢/ ١٦١)؛ وشأن الدعاء: للخطابي، ص٤٩؛ وشرح صحيح البخاري: لابن بطال، (١٠/ ٤٣٣)؛ والحجة في بيان المحجة: للأصبهاني، (١/ ١٤٣-١٤٤).

(٤) ينظر: القول المفيد: لابن عثيمين، (١/ ٢٠).

فالله سبحانه المقدر الفاعل الصانع، والخلق منه على ضروب: منه خلق بيديه، ويخلق بهما إذا شاء، ومنه خلق بمشيئته وكلامه، وهو يخلق إذا شاء، ولم يزل موصوفا بالخالق البارئ المصور قبل الخلق بمعنى أنه يخلق ويصور(١).

و(صفة الخلق استلزمت إثبات صفات أخرى كالقدرة والعلم والإرادة والحكمة، فلا تكون صفة الخلق إلا من قدير، عليم، مريد، حكيم، يدل على هذا قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا﴾ [الطلاق: ١٢] فجعل تعالى صفة الخلق دليلا على إثبات صفة العلم)(٢).

يقول ابن تيمية رحمه الله: (إنه سبحانه خالق كل شيء من الأعيان وصفاتها وأفعالها بأفعاله الاختيارية القائمة بنفسه، كما دلت على ذلك نصوص الأنبياء واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها)(٣).

وصفة الخلق صفة ثابتة لله تعالى بنصوص الوحيين الكتاب والسنة، وبإجماع سلف الأمة.

ولقد وردت هذه الصفة في القرآن الكريم بعبارات متنوعة، فوردت بلفظ (يَخْلُق) في ثلاثة عشر موضعا من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخۡتَارُ﴾ [القصص: ٦٨]؛ وقوله: ﴿أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝١٧﴾ [النحل: ١٧].

وبلفظ (خَلَقَ) في أربعة وستين موضعا، نحو قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ

---

(١) ينظر: التوحيد: لابن منده، (٢/ ٧٦).
(٢) الحكمة والتعليل عند أهل السنة: عبدالله الشهري، (١/ ٦٧).
(٣) منهاج السنة، (١/ ٣٣٦).

لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩].

وبلفظ (الخالق) في ثمانية مواضع، منها قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ فَٱعْبُدُوهُ﴾ [الأنعام: ١٠٢]؛ وقوله: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ﴾ [الحشر: ٢٤].

وبلفظ (الخلاَّق) مرتين في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨٦﴾﴾ [الحجر: ٨٦].

وبلفظ (يَخْلُقُكُم) في قوله تعالى: ﴿لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ سُبْحَٰنَهُۥ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ﴿٤﴾﴾ [الزمر: ٤].

وبلفظ (نَخْلُقُكُم) في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٢٠﴾﴾ [المرسلات: ٢٠].

وبلفظ (خلَقْتُ) في خمسة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾[الذاريات: ٥٦]. وبلفظ (خلَقْتُك) في قوله تعالى: ﴿قَالَ كَذَٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَىَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ﴿٩﴾﴾ [مريم: ٩].

وبلفظ (خلَقْتَني) مرتين، منها قوله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴿١٢﴾﴾ [الأعراف: ١٢].

وبلفظ (خلَقْته) ثلاث مرات، منها قوله تعالى: ﴿قَالَ لَمْ أَكُن لِّأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُۥ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٣٣﴾﴾ [الحجر: ٣٣].

وبلفظ (خلَقَك) مرتين، منها قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾﴾ [الانفطار: ٧].

وبلفظ (خلَقَكُم) في ستة عشر موضعًا، منها قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ سُبْحَٰنَهُۥ

وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٤٠﴾ ﴾ [الروم: ٤٠]؛ وقوله: ﴿ ۞ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ ﴾ [الروم: ٥٤]. وبلفظ (خلَقْنَا) في أربعة وعشرين موضعا منها قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِى كَبَدٍ﴾ [البلد: ٤]؛ وقوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ﴾ [التين: ٤].

وبلفظ (خَلَقْنَاكُم) في تسعة مواضع منها قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

وبلفظ (خَلَقْنَاه) في أربعة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَنَّا خَلَقْنَـٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا ﴿٦٧﴾ ﴾ [مريم: ٦٧].

وبلفظ (خلَقْنَاهم) في ثلاثة مواضع منها قوله تعالى: ﴿نَّحْنُ خَلَقْنَـٰهُمْ وَشَدَدْنَآ أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَآ أَمْثَـٰلَهُمْ﴾ [الإنسان: ٢٨].

وبلفظ (خلَقْنَاهُمَا) في قوله تعالى ﴿مَا خَلَقْنَـٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدخان: ٣٩].

وبلفظ (خلَقَنِي) في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ ﴾ [الشعراء: ٧٨].

وبلفظ (خلَقَه) في أربعة مواضع منها قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَـٰنِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ﴾ [السجدة: ٧].

وبلفظ (خلَقَهَا) في قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَنْعَـٰمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَـٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ ﴾ [النحل: ٥]. وبلفظ (خلَقَهُم) في أربعة مواضع منها قوله تعـالـى: ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَقَالُوا۟ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا يَجْحَدُونَ ﴿١٥﴾ ﴾ [فصلت: ١٥].

وبلفظ (خلَقَهُن) في موضعين منها قوله: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ

وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٩﴾﴾ [الزخرف: ٩].

وبصيغة (أحسن الخالقين)، نحو قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنين: ١٤]؛ وقوله: ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴿١٢٥﴾﴾ [الصافات: ١٢٥].

وبصيغة الجمع (الخالقون)، في قوله: ﴿ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [الواقعة: ٥٩].

ومن أدلة السنة النبوية على هذه الصفة قول النبي ﷺ: «قال الله ﷻ: **وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذَهَبَ يَخْلُقُ خَلْقاً كَخَلْقِي**»(١).

وقوله ﷺ: «**لَمَّا خَلَقَ الله الخلْقَ ...**»(٢).

إلى غيرها من الآيات والأحاديث التي تثبت صفة الخلق لله جل وعلا.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب نقض الصور، (٥٩٥٣)؛ وفي مواضع أخرى من صحيحه؛ ومسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم تصوير صور الحيوان، (٢١١١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب ويحذركم الله نفسه، (٧٤٠٤)؛ وفي مواضع أخرى من صحيحه؛ ومسلم في صحيحه، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه، (٢٧٥١).

المطلب الثاني
موقف الرازي من صفة الخلق

قبيل البدء في الحديث عن موقف الرازي من صفة الخلق أود أن أقدم بمقدمة مهمة وموجزة، لكي نعرف أهمية قضية الخلق عند الخلف، وما أحدثته من خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين، بل وبين المتكلمين أنفسهم.

فهناك ثمة أمرين هما في بالغ الهمية:

الأمر الأول: خلق العالم، والخلاف فيه بين الفلاسفة والمتكلمين.

الأمر الثاني: خلق أفعال العباد، والخلاف فيه بين المتكلمين، المعتزلة القدرية والأشاعرة الجبرية.

فخلق العالم لم يقع أزلا عند الأشاعرة، ولو قالوا بذلك لوافقوا الفلاسفة في قولهم بقدم العالم.

فالعالم على هذا حادث عندهم مخلوق. وحين خلقه الله تعالى، لا بد أن تكون قد قامت به تعالى صفة الخلق، لأنه الخالق جل وعلا.

وعلى حسب تعبير أهل الكلام ومنهم الأشعرية: تكون الحوادث التي لم تكن موجودة من قبل قد حلت به تعالى، وما حلت به الحوادث فهو حادث، وهذا لازم لإثبات الأفعال والصفات الإختيارية في ظنهم ولذلك ينفونها هروبا من هذا اللازم.

ولكن الأشعرية أنكروا أن تكون صفة الخلق قد قامت بالله تعالى.

وحين قيل لهم: قولكم بأن الله تعالى خلق العالم بعد أن لم يكن موجودا هو قول بحلول الحوادث به، وفق مذهبكم.

أجابوا عن هذا التساؤل بقولهم: الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول.

ويعنون بهذه العبارة: أن صفة الخلق لم تقم بالله تعالى عند الخلق.

ويفسرون ذلك بأن الخلق وُجِدَ بقدرته من غير أن يكون منه فعل قام بذاته.

بل حال الله تعالى عندهم قبل أن يخلق، وبعد ما خلق سواء لم يتجدد عندهم إلا إضافة ونسبة[١].

فالصلة التي بين قول المتكلمين: ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، ومنعهم حوادث لا أول لها، وبين قولهم في الخلق والمخلوق، والفعل والمفعول صلة قوية جدا، بل إن أحد الأمرين مترتب على الآخر بلا شك[٢].

أما عن خلق أفعال العباد: فالله تعالى خالق لكل شيء، ومن ذلك أفعال العباد، فلا يقع شيء في الكون إلا والله خالقه، والخلق مرتبة من مراتب القضاء والقدر، وهذه المسألة: محل النزاع الطويل بين المعتزلة القدرية، والأشاعرة الجبرية، فهل يثبت الخلق للرب تعالى أو للعبد؟ أو لهما معا[٣]؟

وبما أن الأشعرية والمعتزلة متفقون على أن الخلق هو عين المخلوق، والفعل

---

(١) ينظر: شرح حديث النزول: لابن تيمية، ص٤٢-٤٣؛ وص١٥١-١٥٤؛ ومجموع الفتاوى، (٥/ ٣٧٨-٣٧٩؛ و٥٢٨-٥٢٩).

(٢) ينظر: الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية: د/ عبدالقادر صوفي، (٢/ ٢٩٩)؛ ومقدمة الشيخ د/ سفر الحوالي لكتاب قدم العالم: كاملة الكواري، ص١٤.

(٣) ينظر: القضاء والقدر: د/ عبدالرحمن المحمود، ص٧٦؛ وص٣٠٢.

هو المفعول، إلاّ أنهم تباينوا في خلق أفعال العباد تباينا صاروا فيه على طرفي نقيض.

فالمعتزلة يقولون: أن العبد فاعل لفعله، فلا يكون فعله فعلا لله، فلا يكون خلقا لله، فلا يكون مخلوقا لله، فالعبد يخلق فعله، فأثبتوا خالقين كثيرين مع الله تعالى، فنفوا القدر.

والأشاعرة يقولون: ثبت أن الله خالق كل شيء من أفعال العباد وغيرها، فلا يكون في الوجود ما هو فعل ولا مفعول لغير الله، إذ الفعل هو المفعول، فلا تكون حركات العباد فعلا لهم بل لله تعالى، فالعبد مجبور(١).

فالقول بأن الخلق هو المخلوق والفعل هو المفعول هو الذي أفسد معتقد المعتزلة والأشعرية في القدر(٢).

والرازي يذكر حجج الأشاعرة الجبرية، والمعتزلة القدرية، النقلية والعقلية كلا على حسب مذهبه.

مجيبا على المعتزلة بمسألة الداعي والعلم(٣).

---

(١) ينظر: الصفدية: لابن تيمية، (١/ ١٥٢-١٥٣)؛ ومجموع الفتاوى، (٦/ ٣١٦-٣١٧)؛ ومنهاج السنة النبوية، (٢/ ٢٩٦-٢٩٧).

(٢) الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات: د/ عبدالقادر صوفي، (٢/ ٣٢١-٣٢٢)؛ و(٣/ ٣٢٠).

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص١٢١-١٢٢؛ مج١٠، ج١٩، ص٣١-٣٤؛ وص٢٠٥-٢٠٦؛ وج٢٠، ص١٣. وفي هذا الموضع ضعف قول الأصحاب، وقوى مذهب المعتزلة، ؛ وص٩٠-٩١؛ ومج١٢، ج٢٣، ص٨٥؛ وج٢٤، ص٤٦، ص٧٧ وص١٦٢؛ ومج١٤، ج٢٧، ص١٩٩؛ وج٢٨، ص٢-٣؛ ومج١٥، ج٣٠، ص٦٧ . =

لذا اكتفيت بهذه الإشارة!، وسيتركز الحديث في هذا المبحث حول موقف الرازي من صفة الخلق، لأن هذا هو هدف البحث.

ولو تعرضت لموقف الرازي من حدوث حوادث لا أول لها[١]، وموقفه من خلق أفعال العباد، لطال بنا المقام، وخرجنا عن المقصود!.

وفي هذا المطلب سأعرض موقف الرازي من صفة الخلق فحسب. هذا ما أحببت التنويه إليه!.

نفى الرازي حقيقة الخلق عن الله تعالى، فالخلقّ عنده هو عين المخلوق، بناءً على شبهته في منع قيام الحوادث بالله تعالى، واستدل على قوله هذا بأدلة عقلية ونقلية.

= أما عن مسألة الداعية والعلم التي أجاب على المعتزلة بها فقد أوردها في مواطن عديدة من تفسيره، وهي كالآتي: مج١، ج٢، ص١٤٣؛ ومج٢، ج٣، ص١٠٢؛ ومج٣، ج٦، ص ٥٣؛ وص ٢٠٤؛ ومج ٥، ج ٩، ص١٥٩؛ ومج٦، ج١٢، ص١٤٣؛ وص٢٢١؛ ومج ٧، ج ١٣، ص ١٢٢؛ وص ١٤٧؛ وص ١٦٦ - ١٦٧، وص ١٧١؛ وص١٧٧؛ وص١٨٧؛ وص١٩٣؛ وص ٢٢٩؛ ج١٤؛ ص ٧٩ وص ٢٠٦؛ وص ٢٠٩؛ ومج ٨، ج ١٥، ص ١٩ - ٢٠؛ وص ٥٩؛ وص ٨٣ - ٨٤؛ وص ٩٩ - ١٠٠؛ وص ١٢٧؛ وص ١٤٧-١٤٨؛ ص١٥٤؛ وج١٦، ص٧٩، وص٢٣٤؛ ومج ٩، ج١٧، ص١٦٣-١٦٤؛ وص ١٦٦ - ١٦٧؛ وج ١٨، ص ١١٤؛ وص ١٣١- ١٣٢؛ ومج ١٠، ج١٩، ص٦٨، وص٧٣، و١٦٥؛ وج٢٠، ص١٠٢، ص١٨٠؛ ومج ١١، ج ٢١، ص ٢٢، وص ١٣٤، وص ١٣٧؛ وج٢٢، ص٢٣، وص١٥٨، وص ١٩١؛ ومج ١٢، ج ٢٣، ص٦، ص١٢؛ ومج١٥، ج٢٩، ص٢٨٠؛ ومج١٦، ج٣٢، ص١٢، وص١٥٢.

(١) ينظر لموقف الرازي من حدوث حوادث لا أول لها في التفسير الكبير، مج٤، ج٨، ص ٣٨؛ ومج ١٠، ج ١٩، ص ١٧٩؛ وج ٢٠، ص٣؛ ومج ١٢، ج ٢٤، ص ١٠٣؛ ومج١٣، ج٢٥، ص٤٣؛ ومج١٤، ج٢٧، ص٨٦؛ ومج١٦، ج٣١، ص٤٥؛ وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: د/ محمد صالح الزركان، ص٣٣٤.

حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]: (المسألة الأولى: وهي أن الناس اختلفوا في أن الخلق هل هو المخلوق أو غيره؟

فقال عالم من الناس[1]: الخلق هو المخلوق، واحتجوا عليه بالآية والمعقول:

أما الآية فهي هذه الآية، وذلك لأنه تعالى قال: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ إلى قوله: ﴿لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤] ومعلوم أن الآيات ليست إلا في المخلوق، لأن المخلوق هو الذي يدل على الصانع فدلت هذه الآية على أن الخلق هو المخلوق.

أما المعقول فقد احتجوا عليه بأمور:

(أحدها): أن الخلق عبارة عن إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، فهذا الإخراج لو كان أمرا مغايرا للقدرة والأثر فهو إما أن يكون: قديما أو حادثا.

فإن كان قديما، فقد حصل في الأزل مسمى الإخراج من العدم إلى الوجود. والإخراج من العدم إلى الوجود مسبوق بالعدم، والأزل هو نفي المسبوقية، فلو حصل الإخراج في الأزل لزم اجتماع النقيضن وهو محال.

وإن كان مُحْدَثا فلا بد له أيضًا من مخرج يخرجه من العدم إلى الوجود، فلا بد

(١) المراد بالناس هم المعتزلة والأشاعرة، حيث صرح في موضع أخر بهم. ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٣٤؛ وصرح بالأصحاب في: مج١٤، ج٢٧، ص٢٥٩.

له من إخراج آخر، والكلام فيه كما في الأول، ويلزم التسلسل.

(وثانيها): أنه تعالى في الأزل لم يكن مخرجا للأشياء من عدمها إلى وجودها، ثم في الأزل هل أحدث أمرا أو لم يحدث؟

فإن أحدث أمرا: فذلك الأمر الحادث هو المخلوق.

وإن لم يحدث أمرا فالله تعالى قط لم يخلق شيئا.

(وثالثها): أن المؤثرية نسبة بين ذات المؤثر وذات الأثر، والنسبة بين الأمرين يستحيل تقريرها بدون المنتسب، فهذه المؤثرية إن كانت حادثة لزم التسلسل، وإن كانت قديمة كانت من لوازم ذات الله تعالى، وحصول الأثر إما في الحال أو في الاستقبال من لوازم هذه الصفة القديمة العظيمة، ولازم اللازم لازم، فيلزم أن يكون الأثر من لوازم ذا الله تعالى، فلا يكون الله تعالى قادرا مختارا، بل ملجأً مضطراً إلى ذلك التأثير، فيكون علة موجبة، وذلك كفر)[1].

ويقول عند إيضاحه لأنواع المفاعيل: (المفاعيل خمسة، لأن الفاعل لا بد له من فعل وهو المصدر، ولا بد لذلك الفعل من زمان، ولذلك الفاعل من عرض، ثم قد يقع ذلك الفعل في شيء آخر وهو المفعول به، وفي مكان، ومع شيء آخر، فهذا ضبط القول في هذه المفاعيل. وفيه مباحث عقلية:

(أحدها): أن المصدر قد يكون هو نفس المفعول به كقولنا: خلق الله العالم. فإن خلق العالم لو كان مغايرا للعالم لكان ذلك المغاير له إن كان قديما لزم من

(١) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١٧٨؛ وينظر: مج١، ج١، ص١٣٤-١٣٥؛ ومج١٤، ج٢٧، ص٢٥٩.

قدمه قدم العالم وذلك ينافي كونه مخلوقا. وإن كان حادثا افتقر خلقه إلى خلق آخر، ولزم التسلسل.

(وثانيها): أن فعل الله يستغني عن الزمان، لأنه لو افتقر إلى زمان وجب أن يفتقر حدوث ذلك الزمان إلى زمان آخر، ولزم التسلسل.

(وثالثها): أن فعل الله يستغني عن العرض، لأن ذلك العرض إن كان قديما لزم قدم الفعل، وإن كان حادثا لزم التسلسل، وهو محال)[١].

فاتضح من خلال كلام الرازي أنه يقول: بأن الخلق هو المخلوق.

فما هي حقيقة الخلق عند الرازي؟ وما هو معناه؟

معنى كونه خالقا عند الرازي: هو عبارة عن نسبة مخصوصة وإضافة مخصوصة وهي - أي النسبة والإضافة - تأثير قدرة الله تعالى في حصول هذه الأشياء[٢].

وهو يطلق الخلق على الله تعالى مجازا، وعلى العبد حقيقة، متأثراً بأبي عبد الله البصري[٣] من المعتزلة. فهو يذكر أن الناس قد اختلفوا في إطلاق لفظ الخالق على الله تعالى:

١) أبو عبدالله البصري: بالغ وقال: إطلاق الخالق على العبد حقيقة وعلى

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٥٤.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٣.

(٣) أبو عبدالله البصري هو: الحسين بن علي البصري، ذكر القاضي أنه كان من أصحاب أبي هاشم، وقد جرت عادة القاضي على وصفه بالشيخ المرشد أبي عبدالله، توفي سنة سبع وستين وثلاث مئة. ينظر: شرح عيون المسائل: للحاكم الجشمي، (١/ ١٢٥)؛ وطبقات المعتزلة: للقاضي عبدالجبار، ص١٠٥-١٠٧.

الله مجاز، لأن الخلق عبارة عن التقدير، وهو عبارة عن الظن والحسبان، وهو في حق العبد حاصل حقيقة، وفي حق الله تعالى محال، ويطلق مجازا[١].

والرازي تأثر بهذا القول وقواه وضعف قول الأصحاب الآتي ذكره، يقول الرازي: (المسألة الثالثة: احتج بعض أصحابنا بهذه الآية على أن العبد غير خالق لأفعال نفسه فقال: إنه تعالى ميز نفسه عن سائر الأشياء التي كانوا يعبدونها بصفة الخالقية لأن قوله: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧] الغرض منه بيان كونه ممتازاً عن الأنداد بصفة الخالقية وأنه إنما استحق الإلهية والمعبودية بسبب كونه خالقاً، فهذا يقتضي أن العبد لو كان خالقاً لبعض الأشياء لوجب كونه إلهاً معبوداً، ولما كان ذلك باطلاً علمنا أن العبد لا يقدر على الخلق والإيجاد قالت المعتزلة الجواب: عنه من وجوه:

الوجه الأول: أن المراد أفمن يخلق ما تقدم ذكره من السموات والأرض والإنسان والحيوان والنبات والبحار والنجوم والجبال كمن لا يقدر على خلق شيء أصلاً، فهذا يقتضي أن من كان خالقاً لهذه الأشياء فإنه يكون إلهاً ولم يلزم منه أن من يقدر على أفعال نفسه أن يكون إلهاً.

والوجه الثاني: أن معنى الآية: أن من كان خالقاً كان أفضل ممن لا يكون خالقاً، فوجب امتناع التسوية بينهما في الإلهية والمعبودية، وهذا القدر لا يدل على أن كل من كان خالقاً فإنه يجب أن يكون إلهاً.

والدليل عليه قوله تعالى: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ﴾ [الأعراف: ١٩٥] ومعناه: أن الذي حصل له رجل يمشي بها يكون أفضل من الذي حصل له رجل لا يقدر أن

---

(١) التفسير الكبير، مج١٠، ج٢٠، ص١٣؛ وينظر: مج١، ج٢، ص٩٦-٩٧؛ ومج٤، ج٨، ص٥٦.

يمشي بها، وهذا يوجب أن يكون الإنسان أفضل من الصنم، والأفضل لا يليق به عبادة الأخس، فهذا هو المقصود من هذه الآية، ثم إنها لا تدل على أن من حصل له رجل يمشي بها أن يكون إلهاً، فكذلك ههنا المقصود من هذه الآية بيان أن الخالق أفضل من غير الخالق، فيمتنع التسوية بينهما في الإلهية والمعبودية، ولا يلزم منه أن بمجرد حصول صفة الخالقية يكون إلهاً.

والوجه الثالث في الجواب: أن كثيراً من المعتزلة لا يطلقون لفظ الخالق على العبد. قال الكعبي في تفسيره إنا لا نقول: إنا نخلق أفعالنا: قال ومن أطلق ذلك فقد أخطأ إلا في مواضع ذكرها الله تعالى كقوله: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِي﴾ [المائدة: ١١٠] وقوله: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤].

واعلم أن أصحاب أبي هاشم يطلقون لفظ الخالق على العبد، حتى أن أبا عبد الله البصير بالغ وقال: إطلاق لفظ الخالق على العبد حقيقة وعلى الله مجاز، لأن الخالق عبارة عن التقدير، وذلك عبارة عن الظن والحسبان، وهو في حق العبد حاصل وفي حق الله تعالى محال.

واعلم أن هذه الأجوبة قوية والاستدلال بهذه الآية على صحة مذهبنا ليس بقوي، والله أعلم)[١].

٢) كثير من المعتزلة لا يطلقون لفظ الخالق على العبد[٢].

---

(١) التفسير الكبير، مج ١٢، ج ٢٣، ص ٨٥؛ وج ٢٤، ص ٤٨؛ وينظر: أسرار التنزيل، (ل/ ٦١/ ب)، مخطوط.

(٢) التفسير الكبير، مج١٠، ج٢٠، ص١٣.

٣) الكعبي: يطلقه على الله، ولا يطلقه على العبد، إلا مع القيد[١]، وكذا القاضي عبد الجبار[٢].

٤) وأصحاب أبي هاشم يطلقون لفظ الخالق على العبد[٣].

٥) الأصحاب: قالوا: يجوز إطلاقه[٤]، وكذا الماتريدية[٥].

ولقد تعددت تأويلاته للخلق:

١) يؤول الخلق في أغلب تفسيره بالتقدير[٦]، ويستشهد على صحته بالقرآن والشعر والاستشهاد.

فيقول عند قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١]: (الخلق: حكى الأزهري صاحب تهذيب اللغة عن الأنباري: أنه التقدير والتسوية[٧]، واحتجوا فيه بالآية والشعر والاستشهاد.

---

(١) التفسير الكبير، مج١٠، ج٢٠، ص١٣، وص١٢، وص٢٣، وص٨٥؛ وج٢٤، ص٤٨.
(٢) التفسير الكبير، مج١٠، ج٢٠، ص٩٦-٩٧؛ ومج١٢، ج٢٤، ص٤٦.
(٣) التفسير الكبير، مج١٠، ج٢٠، ص١٣.
(٤) التفسير الكبير، مج٤، ج٨، ص٥٦.
(٥) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٩٦-٩٧.
(٦) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٣٥؛ ومج٢، ج٤، ص١٧٩، حيث ذكر قول أبي مسلم الأصفهاني، ولم يعترض عليه؛ ومج ٤، ج ٨، ص ٥٥؛ ومج ٦، ج ١٢، ص ١٤٥؛ ومج ٧، ج ١٤، ص ٣٠، وص ٩٧، وص ١١٩، وص ١٥٧؛ ومج ١٠، ج ١٩، ص ٢٢٣؛ ومج ١٢، ج ٢٣، ص ٨٥؛ وج ٢٤، ص ٤٧؛ ومج ١٣، ج ٢٥، ص ٩٠؛ وج ٢٦، ص ١١٠؛ ومج ١٤، ج ٢٨، ص ٢، وص ٣٤؛ ومج ١٦، ج ٣٢ ص١٨٦؛ ومج١٥، ج٢٩، ص٧٦، وص٢٩٤.
(٧) ينظر لقول ابن الأنباري في: الزاهر، (١/ ١٨٤).

أما الآية:

﴿أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] أي المقدرين، ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٧] أي تقدرون كذبا، و﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِي﴾ [المائدة: ١١٠] أي تقدر.

وأما الشعر:

فقول زهير[١]:

وَلأَنْتَ تَفْرِي مَا خَلَقْتَ ... وَبَعْضُ القَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لاَ يَفْرِي[٢]

وقال آخر:

وَ لا يَئِطِ[٣] بِأَيْدِي الخالِقِينَ ... وَلاَ أَيْدِي الخَوَالِقِ إلاَّ جَيْدُ الآَدَمِ[٤]

وأما الاستشهاد:

يقال: خَلَقَ النعل: إذا قدرها وسواها بالقياس، ومنه قول العرب للأحاديث

(١) زهير بن أبي سلمى كان من شعراء الجاهلية، لم يدرك الإسلام، وأدركاه ابناه كعب وبجير، من أشعر الشعراء، لأنه لا يتبع وحشي الكلام، ولا يعاظل بين القوافي، هذا ما قاله عنه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه. ينظر: الشعر والشعراء: لابن قتيبة، ص ٧٦ - ٨٨؛ وطبقات فحول الشعراء: لابن سلام، (١/ ٥١).

(٢) ينظر لهذا البيت في: ديوان زهير بن أبي سلمى، ص٩٤. والمراد من قوله: تفري ما خلقت: هذا مثل ضربه، والفري القطع، والمعنى أنك إذا تهيأت لأمر مضيت له، وأنفذته، ولم تعجز عنه، وبعض القوم يقدر الأمر، ويتهيأ له، ثم لا يقدم عليه، ولا يمضيه عجزا، وضعف همة. ينظر: الشعر والشعراء: لابن قتيبة، ص٧٨.

(٣) يَئِط: أَطَّ: هو صوت الشيء إذا حن وانقض. ينظر: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (١/ ١٦).

(٤) لم أعثر على قائل لهذا البيت فيما وقفت عليه من مراجع.

التي لا يصدق بها: أحاديث الخلقِ، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ١٣٧]، والخلاَقُ المقدار من الخير، وهو خَلِيق: أي جدير، كأنه الذي منه الخلاَق، والصخرة الخلْقَاء: الملساء، لأن في الملاسة استواء، وفي الخشونة اختلاف، ومنه أَخْلَقُ الثوب، لأنه إذا بلي صار أملس واستوى نتوه واعوجاجه.

فثبت أن الخلق عبارة عن التقدير والاستواء.

قال القاضي عبد الجبار: الخلق فعل بمعنى التقدير، واللغة لا تقتضي أن ذلك لا يتأتى إلا من الله تعالى، بل الكتاب نطق بخلافه في قوله: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، و﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾ [المائدة: ١١٠] لكنه تعالى لما كان يفعل الأفعال لعلمه بالعواقب وكيفية المصلحة ولا فعل له إلا كذلك لا جرم اختص بهذا الاسم.

وقال أستاذه أبو عبدالله البصري: إطلاق اسم الخالق على الله محال، لأن التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والنظر والحسبان، وذلك في حق الله محال، وقال جمهور أهل السنة والجماعة[1]: الخلق عبارة عن الإيجاد والإنشاء،

---

(١) يقصد بجمهور أهل السنة والجماعة: الماتريدية، ويؤيد ما ذكرته:
١): أن أهل السنة والجماعة يقولون بأن الخلق هو الإيجاد للأشياء بعد أن لم تكن، وأن هذا الإيجاد مسبوق بتقدير، والأشاعرة يقولون: الخلق عبارة عن التقدير فقط.
٢): أن هذا هو قول الماتريدية أنفسهم في مصنفاتهم، ينظر: التوحيد: للماتريدي، ص٤٧-٤٩؛ وتبصرة الأدلة: للنسفي، (١/ ٣٠٦).
٣): الدراسات التي في الماتريدية تؤكد هذا أيضًا. ينظر: الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات: للشمس الأفغاني، (١/ ٤٥٨).
٤): أن الرازي أبطل معنى الخلق بالإيجاد والإبداع، وحمله على التقدير، ولقد أحال إلى هذا الموضع من تفسيره بأن معنى الخلق هو التقدير. ينظر: مج ٤، ج ٨، ص ٥٥ - ٥٦، وسأورد النص بأكمله. =

واحتجوا عليه بقول المسلمين: لا خالق إلا الله، ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك)[١].

ويقول أيضًا عند قوله تعالى: ﴿أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ﴾ [آل عمران: ٤٩]: (أي أقدر وأصور، وقد بينا في تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ﴾ [البقرة: ٢١] إن الخلق هو التقدير[٢].

ولا بأس بأن نذكره ههنا أيضًا فنقول: الذي يدل عليه القرآن والشعر والاستشهاد.

أما القرآن فآيات:

(أحدها): قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ أي المقدرين، وذلك لأنه ثبت أن العبد لا يكون خالقا بمعنى التكوين والإبداع، فوجب تفسير كونه خالقا بالتقدير والتسوية.

(وثانيها): أن لفظ الخلق يطلق على الكذب، قال تعالى في سورة الشعراء: ﴿إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ١٣٧]، وفي العنكبوت: ﴿وَتَخۡلُقُونَ

= فيتضح أنه أول الخلق هنا في هذا الموضع من تفسيره بالتقدير.

وبهذا يبطل قول من ذهب إلى أن الرازي يقف موقف المحايد، فيرد الرأي ونقيضه، وأنه يؤيد مذهب المتكلمين القائلين بأن: الخلق هو الإيجاد ثم ساق كلام الرازي السابق ذكره في المتن. ينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: د/ محمد صالح الزركان، ص٣٧١-٣٧٢.

مع العلم أن الرازي ذهب في مواضع أخرى من تفسيره غير هذا الموضع بأن معنى الخلق: هو الإيجاد والتكوين. . . وسأذكره إن شاء الله.

(١) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٩٦-٩٧.

(٢) هذا النص يؤكد ما ذكرته في هامش(١) من الصفحة السابقة.

إِفْكًاۚ﴾ [العنكبوت: ١٧]، وفي سورة ص: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ﴾ [ص: ٧] والكاذب إنما سمي خالقا لأنه يُقَدِر الكذب في خاطره ويصوره.

(وثالثها): هذه الآية التي نحن في تفسيرها، وهي قوله: ﴿أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِۖ﴾ [آل عمران: ٤٩] أي أصور وأقدر. وقال تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾ [المائدة: ١١٠] وكل ذلك يدل على أن الخلق هو التصوير والتقدير.

(ورابعها): قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] وقوله: ﴿خَلَقَ﴾ إشارة إلى الماضي، فلو حملنا قوله: ﴿خَلَقَ﴾ على الإيجاد والإبداع، لكان المعنى: أن كل ما في الأرض فهو تعالى أوجده في الزمان الماضي، وذلك باطل بالاتفاق، فإذن وجب حمل الخلق على التقدير حتى يصح الكلام وهو أنه تعالى قدر في الماضي كل ما وجد الآن في الأرض(١)....)(٢).

٢) يؤول الخلق بالتقدير ويرجعه في حق الله تعالى إلى العلم، وذلك حينما فرق بين الخالق والفاطر، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ١]: (فإن قيل ما الفرق بين الخالق وبين الفاطر والرب؟

وأيضا: لِمَ قال ههنا: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ بصيغة الماضي؟ وقال في سورة فاطر: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: ١] بصيغة اسم الفاعل؟

فنقول في الجواب عن الأول:

الخلق عبارة عن التقدير، وهو في حق الله سبحانه عبارة عن علمه النافذ في

---

(١) هذا النص يؤكد ما ذكرته سابقا في هامش(١)، ص

(٢) التفسير الكبير، مج٤، ج٨، ص٥٥-٥٦.

جميع الكائنات والجزئيات الواصل إلى جميع ذوات الكائنات والممكنات.

وأما كونه فاطرا فهو عبارة عن الإيجاد والإبداع، فكونه تعالى خالقا إشارة إلى صفة العلم، وكونه فاطرا إشارة إلى صفة القدرة، وكونه تعالى ربا مربيا مشتمل على الأمرين، فكان ذلك أكمل.

والجواب عن الثاني: أن الخلق عبارة عن التقدير، وهو في حق الله تعالى عبارة عن علمه بالمعلومات، والعلم بالشيء يصح تقدمه على وجود المعلوم، ألا ترى أنه يمكننا أن نعلم الشيء قبل دخوله في الوجود.

أما إيجاد الشيء: فإنه لا يحصل إلا حال وجود الأثر بناءً على مذهبنا أن القدرة إنما تؤثر في وجود المقدور حال وجود المقدور فلهذا السبب قال: ﴿خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾، والمراد أنه كان عالما بها قبل وجودها.

وقال: ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ والمراد أنه تعالى إنما يكون فاطرا لها وموجدا لها عند وجودها)[1].

٣) يؤول الخلق بالتقدير، ويرجعه إلى الإرادة، حينما يفرق بين الخالق والبارئ، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: ٢٤] (والخلق هو التقدير، معناه أنه يقدر أفعاله على وجوه مخصوصة، فالخالقية راجعة إلى صفة الإرادة)[2].

٤) يؤول الخلق بأنه عبارة عن الإيجاد والتكوين على سبيل القصد، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك: ١٤]: (أن معنى

---

(١) التفسير الكبير، مج٦ ج١٢، ص ١٤٥ - ١٤٦؛ وينظر: مج١، ج١، ص١٣٦؛ ومج٧، ج ١٤، ص٣٠.

(٢) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص٢٩٤.

الآية أن من خلق شيئا لا بد وأن يكون عالما بمخلوقاته، وهذه المقدمة كما أنها مقررة بهذا النص فهي أيضًا مقررة بالدلائل العقلية، وذلك لأن الخلق عبارة عن الإيجاد والتكوين على سبيل القصد، والقاصد إلى الشيء لا بد وأن يكون عالما بحقيقة ذلك الشيء فإن الغافل عن الشيء يستحيل أن يكون قاصدا إليه، وكما أنه ثبت أن الخالق لا بد وأن يكون عالما بماهية المخلوق لا بد وأن يكون عالما بكميته، لأن وقوعه على ذلك المقدار دون ما هو أزيد منه أو أنقص لا بد وأن يكون بقصد الفاعل واختياره، والقصد مسبوق بالعلم فلا بد وأن يكون قد علم ذلك المقدار وأراد إيجاد ذلك المقدار حتى يكون وقوع ذلك المقدار أولى من وقوع ما هو أزيد منه أو أنقص منه، وإلا يلزم أن يكون اختصاص ذلك المقدار بالوقوع دون الأزيد أو الأنقص ترجيحا لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال، فثبت أن من خلق شيئا فإنه لا بد وأن يكون عالما بحقيقة ذلك المخلوق وبكميته وكيفيته)[١].

كما ذكر الرازي قول من قال بأن الخلق غير المخلوق[٢]، وأبطله، حيث

---

(١) التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص٦٦-٦٧؛ وينظر: ج٢٩، ص٧٦.

(٢) من قال بأن الخلق غير المخلوق هم:

* الماتريدية. ينظر لقولهم في: التوحيد: للماتريدي، ص٤٧؛ وتأويلات أهل السنة: للماتريدي، (١/ ٢٦٨)؛ وأصول الدين: لأبي البسر البزدوي، ص٦٩؛ وتبصرة الأدلة: للنسفي، (١/ ٣٠٦)؛ وبحر الكلام، ص ١٦ - ١٨؛ والروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية: لأبي عذبة، ص٤٠؛ والماتريدية دراسة وتقويما: د/ أحمد الحربي، ص٢٩٥-٢٩٦؛ والماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات: للشمس الأفغاني (١/ ٤٥٨).

* الكرامية. ينظر لقولهم في: الملل والنحل: للشهرستاني، (١/ ٣٠١)؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٤٥٧)؛ ونشأة الفكر الفلسفي: علي سامي النشار، (١/ ٣٠١).

يقول: (قال قوم: الخلق صفة من صفات الله وهو غير المخلوق، واحتجوا عليه بالآية والمعقول:

أما الآية:

فقوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] قالوا: وعند أهل السنة ﴿وَالْأَمْرُ﴾ لله لا بمعنى كونه مخلوقا له، بل بمعنى كونه صفة له فكذلك يجب أن يكون ﴿الْخَلْقُ﴾ لله لا بمعنى كونه مخلوقا له، بل بمعنى كونه صفة له، وهذا يدل على أن الخلق صفة قائمة بذات الله تعالى.

وأما المعقول:

فهو أنا إذا قلنا: لِمَ حدث هذا الشيء ولِمَ وجد بعد أن لم يكن؟

فنقول في جوابه: لأنه تعالى خلقه وأوجده فحينئذ يكون هذا التعليل صحيحا، فلو كان كونه تعالى خالقا له نفس حصول ذلك المخلوق لكان قوله: إنه إنما حدث لأنه تعالى خلقه وأوجده جاريا مجرى قولنا: إنه إنما حدث لنفسه ولذاته لا لشيء آخر، وذلك محال باطل، لأن صدق هذا المعنى ينفي كونه مخلوقا من قبل الله تعالى.

فثبت أن كونه تعالى خالقا للمخلوق مغايرا لذات ذلك المخلوق، وذلك يدل على أن الخلق غير المخلوق.

وجوابه: لو كان الخلق غير المخلوق لكان إن كان قديما لزم من قدمه قدم المخلوق، وإن كان حادثا افتقر إلى خلق آخر ولزم التسلسل، وهو محال)[(١)].

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص١٢٥؛ وينظر: مج١، ج١، ص١٣٤-١٣٥؛ ومج٢، ج٤، ص١٧٨-١٧٩.

المطلب الثالث
نقد موقف الرازي من صفة الخلق

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في صفة الخلق، وتأثر بالمعتزلة حينما عدّ الخلق هو المخلوق ليس ذلك صفة لله بحال، أي أن صفة الخلق لم تقم بالله تعالى، والسبب في ذلك هو ردة الفعل لقول الفلاسفة القائلين بقدم العالم، فخلق العالم لم يقع أزلا عند الأشاعرة والرازي، وسبب آخر هو أساس شبهة الرازي في نفي كثير من الصفات الاختيارية، ألا وهو منع قيام الحوادث بالله تعالى، وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

وبناءً على قوله بأن الخلق هو عين المخلوق، أول الخلق بالتقدير أي أن الخلق وجد بقدرة الله تعالى من غير أن يقوم به فعل قام بذاته.

بل حال الله تعالى عنده قبل أن يخلق وبعدما خلق سواء، لم يتجدد عنده إلاّ إضافة ونسبة، وهذه الإضافة والنسبة عنده أمر عدمي لا وجودي.

وأرجعه إلى العلم تارة، وإلى الإرادة أخرى، وقال بأنه الإيجاد والتكوين على سبيل القصد، فاضطرب كعادته.

وقد تأثر بقول أبي عبدالله البصري وقوى قوله في إطلاق الخالق على العبد حقيقة، وعلى الله مجازا، لأن الخلق عبارة عن الظن والحسبان وهو في حق العبد حاصل حقيقة، وفي حق الله محال.

كما خالف السلف أيضًا في مسألة خلق أفعال العباد، فقال بأن الله خالق أفعال العباد، بناءً على مذهبه الجبري في القضاء والقدر، ورد على المعتزلة

بمسألة الداعي والعلم.

لذا سيكون الرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: ثبوت صفة الخلق لله تعالى.

بهذا الوجه نستطيع أن نرد على الرازي حينما قال بأن الخلق هو عين المخلوق.

فالخلق صفة ثابتة لله تعالى بالكتاب والسنة، وبإجماع سلف الأمة، وبالفطرة، وبالعقل، دلالة صريحة صحيحة.

أما عن دلالة الكتاب والسنة على ثبوت صفة الخلق لله تعالى فسبق ما يغني عن إعادته هنا.

وعن دلالة الإجماع:

فقد أجمع سلف الأمة على أن الله خالق كل شيء، وما سواه مخلوق[(١)]، (فأهل الإسلام بل وأهل الملل، وجميع الأمم مؤمنهم وكافرهم متفقون على أن الله وحده الخالق، وكل ما سواه مخلوق، موجود بعد عدمه)[(٢)].

وممن حكى الإجماع على ثبوتها من السلف الصالح ابن سريج[(٣)]، والأشعري[(٤)]، . . . .

---

(١) ينظر لحكاية الإجماع في: المسائل العقدية التي حكى فيها شيخ الإسلام ابن تيمية الإجماع في التوحيد: خالد الجعيد، (٢/ ٤٤٥)، وما بعدها.

(٢) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: لابن القيم، (٢/ ٤٥٦)؛ وينظر: مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٢٨٤-٢٨٥).

(٣) ينظر: اجتماع الجيوش الإسلامية: لابن القيم، (٢/ ١٧١).

(٤) ينظر: رسالة إلى أهل الثغر، ص٢٥٤.

وابن الحداد[١]، وابن تيمية[٢]، وابن القيم[٣].

أما عن دلالة الفطرة:

فـ(إن الإقرار بالخالق وكماله يكون فطريا ضروريا في حق من سلمت فطرته)[٤] يقول ابن القيم: (إنه ليس في المعلومات أظهر من كون الله خالقا، ولهذا أقرت به جميع الأمم مؤمنهم وكافرهم، ولظهور ذلك، وكون العلم به بديهيا فطريا احتج الله به على من أشرك به في عبادته فقال: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥] في غير موضع من كتابه.

فعلم أن كونه سبحانه خالقا من أظهر شيء عند العقول)[٥].

أما عن دلالة العقل على صفة الخلق:

فلقد دل قياس الأولى على صفة الخلق من طريق الترجيح والتفضيل، حيث إن كل كمال ثبت للمخلوق المُحْدَث المربوب الممكن، فإنه يكون ثابتا للخالق المُحْدِث الواجب من باب أولى، فطرة وبداهة، لا لشيء إلا لكون هذا خالقا قديما واجبا، وذلك مخلوقا مُحْدَثا ممكنا[٦].

---

(١) ينظر: اجتماع الجيوش الإسلامية: لابن القيم، (٢/ ١٧٥).

(٢) ينظر: بغية المرتاد، ص٢٣١؛ ومنهاج السنة، (١/ ٣٣٦).

(٣) ينظر: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: لابن القيم، (٢/ ٤٥٦)؛ ومختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٢٨٤-٢٨٥).

(٤) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٧٣)؛ وينظر: شرح حديث النزول، ص١٢٣-١٢٤.

(٥) مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٢٨٤-٢٨٥).

(٦) ينظر: شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، ص٨٦؛ والأدلة العقلية النقلية: د/ سعود العريفي، ص٣٥٨.

فالله تعالى أكمل من كل الموجودات، وأحق منها بصفات الكمال، من جهة أنه لا يستوي المتصف بها مع الخالي منها، وقد عُلِمَ من الفطرة، ومن كونه تعالى واهبا للكمال، وجوب اتصافه بالوصف الأعلى، وتنزيهه من الأدنى، فثبت بذلك اتصافه بجميع صفات الكمال، على وجه لا يشاركه فيه غيره(١).

يقول ابن تيمية: (وقد بين الله سبحانه أنه أحق بالكمال من غيره، وأن غيره لا يساويه في الكمال، في مثل قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝١٧﴾ [النحل: ١٧]، وقد بين أن الخلق صفة كمال، وأن الذي يخلق أفضل من الذي لا يخلق، وأن من عَدَل هذا بهذا فقد ظلم)(٢).

كما أن دلالة الخلق والإيجاد القائم على مبدأ السببية، من جهة أن الحوادث المعلوم حدوثها بالضرورة لا يمكن أن يكون حدوثها ذاتيا ولا أن توجد بلا سبب، فلا بد أن يكون لها موجد وهو الله ﷻ.

فافتقار المُحْدَث إلى مُحْدِث معلوم بضرورة العقل، فالعقل الصريح يعلم افتقار كل ما يعلم حدوثه إلى مُحْدِث، كما يعلم افتقار جنس المحدثات إلى مُحْدِث(٣).

وهذا هو مقتضى قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، والمقصود بالآية الاستدلال بخلق الناس وعلمهم الضروري بحدوثهم على أن الله هو الذي خلقهم، لأن خلقهم لا يمكن أن يكون من غير شيء، أي من

---

(١) ينظر: الأدلة العقلية النقلية: د/ سعود العريفي، ص٣٦٢.
(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٧٩ - ٨٠).
(٣) ينظر: درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٧/ ٢٤١)؛ ومجموع الفتاوى، (١٦/ ٤٤٥).

غير خالق، كما لا يمكن أن يكونوا هم الذين خلقوا أنفسهم. فلزم ضرورة أن يكون الله هو الذي خلقهم.

فـ (لا يخلو الأمر من واحدة من ثلاث حالات بالتقسيم الصحيح.

الأولى: أن يكون خلقوا من غير شيء أي بدون خالق أصلا.

والثانية: أن يكونوا خلقوا أنفسهم.

والثالثة: أن يكون خلقهم خالق غير أنفسهم.

ولا شك أن القسمين الأوليين باطلان، وبطلانهما ضروري كما ترى فلا حاجة إلى إقامة الدليل عليه لوضوحه، والثالث هو الحق الذي لا شك فيه، وهو الله جل وعلا خالقهم المستحق منهم أن يعبدوه وحده جل وعلا)[1].

يقول ابن تيمية: (هذا تقسيم حاصر، يقول: أخلقوا من غير خالق خلقهم؟ فهذا ممتنع في بدائه العقول. أم خلقوا أنفسهم؟ فهذا أشد امتناعا، فعلم أن لهم خالقا خلقهم.

وهو ﷺ ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه القضية التي استدل بها فطرية بديهية مستقرة في النفوس، لا يمكن أحدا إنكارها. فلا يمكن صحيح الفطرة أن يدعي وجود حادث بدون مُحْدِث أحدثه، ولا يمكنه أن يقول هو أحدث نفسه)[2].

---

(١) أضواء البيان: للشنقيطي، (٤/ ٣٦٨).

(٢) الرد على المنطقيين، ص٢٥٣؛ وينظر: درء تعارض العقل والنقل، (٣/ ١١٣)؛ والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، (٢/ ١٠١ - ١٠٢)؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٤/ ٢٥).

وهكذا تكون الآية قد دلت على بطلان إمكان أن يكون الخلق والإيجاد من غير موجد، وبطلان إمكان أن يكون الخلق ذاتيا، ودلت بمقتضى القسمة الضرورية على أن الله هو الخالق لجميع الكائنات.

والدليل في كل ذلك هو مبدأ السببية الذي يقوم على امتناع الحدوث الذاتي أو بلا سبب، ومستند ذلك الضرورة العقلية التي لا يمكن الشك فيها أو تصور نقيضها[(١)].

كما أننا نجد علماء السلف الصالح قد أثبتوا صفة الخلق لله تعالى على الحقيقة في طيات مصنفاتهم[(٢)].

فصفة الخلق اقتضت وجود مخلوق[(٣)].

إلا أنه لا بد أن يعلم أنه لا يلزم من انتفاء المخلوقات انتفاء موجدها وخالقها، ولا من وجود الخالق ﷻ وجود مخلوقاته.

يقول ابن القيم: (إن المخلوقات آيات ودلائل على الخالق سبحانه، يلزم من ثبوتها ثبوته، ولا يلزم من عدمها عدمه، ولا من وجوده وجودها)[(٤)].

وبهذا الإيضاح الموجز يعلم أن الرازي خالف الكتاب والسنة، وإجماع سلف الأمة، بل وخالف الفطرة السوية، والعقل الصحيح، بنفيه لحقيقة صفة الخلق

---

(١) المعرفة في الإسلام: د/ عبدالله القرني، ص٥١٧.
(٢) ينظر: كتاب العظمة: لابن أبي الشيخ، (٢/ ٦١٠ - ٦١١)؛ والإيمان: لابن مندة، (١/ ٣٢٧ - ٣٢٨)؛ وخلق أفعال العباد: للبخاري، ص١١١.
(٣) ينظر: الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٤/ ١٥٦٤)؛ واعلام الموقعين عن رب لعالمين، (١/ ١٤٢).
(٤) الصواعق المرسلة، (٣/ ١٠٩٢).

عن الله تعالى، وقوله: بأن الخلق هو عين المخلوق. وسيفصل الرد على قوله: بأن الخلق هو عين المخلوق في الوجه الآتي ذكره.

الوجه الثاني: إبطال قوله بأن الخلق هو المخلوق.

الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول، هو قول أهل العلم قاطبة[١]، ولقد بوب البخاري رحمه الله في كتاب التوحيد من صحيحه، بابا بقوله: (باب ما جاء في تخليق السموات والأرض وغيرهما من الخلائق، وهو فعل الرب تبارك وتعالى وأمره، فالرب بصفاته وفعله وأمره وكلامه، وهو الخالق المكوِّن غير مخلوق، وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتكوينه، فهو مفعول مخلوق مكوَّن)[٢].

ويقول رحمه الله عند قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِٱلۡحَقِّ﴾ [الزمر: ٥]: (فالسموات والأرض مفعوله، وكل شيء سوى الله بقضائه، فهو مفعول، فتخليق السموات فعله لأنه لا يمكن أن تقوم سماء بنفسها من غير فعل الفاعل، وإنما تنسب السماء إليه لحال فعله، ففعله من ربوبيته...)[٣].

ويقول قوام السنة الأصفهاني رحمه الله تعالى: (والخلق غير المخلوق فالخلق صفة قائمة بذاته، والمخلوق هو الموجود المخترع لا يقوم بذاته، وإن الصفات الصادرة عن الأفعال موصوف بها في القدم، وإن كانت المفعولات محدثة خلافا لمن يقول: إن الخلق هو المخلوق.

والأفعال على ضربين لازم ومتعد، فاللازم لا مفعول له، والمتعدي ما له

---

(١) ينظر: خلق أفعال العباد: للبخاري، ص١١٢.

(٢) ينظر: ص١٤٢٢.

(٣) خلق أفعال العباد، ص١١٠.

مفعول، فلو كان الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق لم يكن اللازم فعلا إذ لا مفعول له...)[١].

وهم بقولهم الخلق غير المخلوق يثبتون ثلاثة أشياء: يثبتون الخالق تعالى، ويثبتون صفة الخلق، ويثبتون قيام صفة الخلق بالله تعالى، كغيرها من الصفات.

فيقولون في الخلق مثل قولهم في الكلام والاستواء والنزول والمجيء والإتيان، وغير ذلك من صفات الأفعال التي تقوم بالرب جلا وعلا.

فيثبتون لله تعالى أفعاله المتعدية، كما أثبتوا أفعاله اللازمة، فهو سبحانه إذا شاء خلق، وإذا شاء لم يخلق، وإذا شاء تكلم، وإذا شاء لم يتكلم، يحب من يشاء وقت ما شاء،... وهكذا في سائر أفعاله المتعلقة بمشيئته وقدرته جل وعلا[٢].

فالتفريق بين الخلق والمخلوق هو قول السلف رحمهم الله أجمعين.

وعلى هذا التفريق يدل صريح المعقول، (فإنه قد ثبت بالأدلة السمعية والعقلية أن كل ما سوى الله مخلوق، محدث، كائن بعد أن لم يكن، وأن الله انفرد بالقدم والأزلية[٣]، وقد قال تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [الفرقان: ٥٩]؛ فهو حين خلق السموات والأرض ابتداءً: إما أن يحصل منه فعل يكون هو خلقا للسموات والأرض، وإما أن لا يحصل منه فعل، بل وجدت

---

(١) الحجة في بيان المحجة، (١/ ٣٠١-٣٠٢).

(٢) ينظر: رسالة في الصفات الاختيارية: لابن تيمية، (٢/ ١٩)؛ والنبوات، ص٦٦؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٢٩٨)؛ (٨/ ٢٠)؛ (١٢/ ٤٣٥-٤٣٦)؛ (١٦/ ٣٧٣-٣٧٥)؛ وشرح حديث النزول، ص١٥٢؛ والصفدية، (١/ ١٥٣).

(٣) السلف رحمهم الله استخدموا هذا اللفظ من باب الإخبار، وليس من باب الأسماء والوصف.

المخلوقات بلا فعل، ومعلوم أنه إذا كان الخالق قبل خلقها، ومع خلقها سواء، لم يجز تخصيص خلقها بوقت دون وقت بلا سبب يوجب التخصيص.

وأيضا فحدوث المخلوق بلا سبب حادث ممتنع في بدايه العقول، وإذا قيل: الإرادة والقدرة خصصت، قيل: نسبة الإرادة القديمة إلى جميع الأوقات سواء، وأيضًا: فلا تعقل إرادة تخصص أحد المتماثلين إلا بسبب يوجب التخصيص. وأيضًا: فلا بد عند وجود المراد من سبب يقتضي حدوثه، وإلا فلو كان مجرد ما تقدم من الإرادة والقدرة كافيا، للزم وجوده قبل ذلك، لأنه مع الإرادة التامة، والقدرة التامة يجب وجود المقدور)[١].

فدل العقل على أن الخلق غير المخلوق، فلا بد عند وجود المخلوق من سبب يقتضي وجوده، لأن حدوث المخلوقات بلا سبب حادث ممتنع في بديهة العقول.

وهذا يقتضي أن هذه المخلوقات قد وجدت بفعل قام بالله تعالى، به خلق المخلوقات[٢].

وإذا أردنا أن نسلط أضواء النقد على قول الرازي بأن الخلق هو المخلوق، كان لا بد من معرفة السبب الذي حدا الأشاعرة والرازي إلى مثل هذا القول.

سبق وأن ذكرت هذه الأسباب موجزة، ولا مانع من إعادتها هنا!

---

(١) رسالة في الصفات الاختيارية: لابن تيمية، (٢/ ٢٠-٢١)؛ وينظر: مجموع الفتاوى، (٦/ ٢٣٠-٢٣١).

(٢) ينظر: الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات: د/ عبدالقادر صوفي، (٢/ ٣١٩ - ٣٢١).

إن الذي حدا الأشعرية والرازي إلى قولهم بأن الخلق هو المخلوق أمران:

الأول: فراهم من نسبة قيام الحوادث بذات الله تعالى، بزعمهم إذا لو كان الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول، والمخلوق والمفعول حادثان لقامت الحوادث بذات الله تعالى، وهذا مناقض لدليل الأعراض وحدوث الأجسام.

الثاني: قولهم بقدم الصانع، وحدوث العالم، إذ القول بقدم قيام صفة الفعل بالله تعالى يلزم منه عندهم قِدَم المفعول، لذلك قالوا: بحدوث المفعول، من غير أن تقوم بذات الله جل وعلا صفة الفعل الأزلية، إذ الفعل عين المفعول[(١)].

فالذين قالوا إن الخلق هو المخلوق من المتكلمين كالرازي وغيره إنما قالوا ذلك، لئلا يستلزم التسلسل في الآثار، وهو باطل عندهم، فإنهم قالوا: لو كان الخلق غير المخلوق، والتأثير غير الأثر؛ فذلك الخلق إن كان قديما، لزم قدم المخلوق، وهو ممتنع، وإن كان حادثا لزم أن تقوم به الحوادث ثم ذلك الخلق يفتقر إلى خلق آخر، ويلزم التسلسل وهو باطل[(٢)].

هذه هي الشبهة التي اعتمد عليها الرازي في قوله: إن الخلق هو المخلوق، وقد أجاب عنها السلف، وجمهور المسلمين بمنع مقدماتها، فكل طائفة تمنع مقدمة من هذه المقدمات، وتلزمهم ذلك إلزاما لا محيد عنه.

---

(١) ينظر: الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات: د/ عبد القادر صوفي، (٢/ ١٣٢).

(٢) ينظر: الصفدية: لابن تيمية، (٢/ ١٣٠)؛ ودرء تعارض العقل، (٢/ ٢٦٤)؛ ومنهاج السنة، (٢/ ١٢٧-١٢٨)؛ و(٢/ ٣٧٧-٣٧٨، و٣٩٠)؛ وشرح حديث النزول، ص١٥٣، ورسالة في الصفات الاختيارية، (٢/ ٢١)؛ ومجموع الفتاوى، (٦/ ٢٣١)؛ و(١٦/ ٣٧٧).

أما المقدمة الأولى: وهو قول الأشاعرة والرازي: لو كان الخلق قديما للزم قدم المخلوق.

فقد أجاب عنها الكلابية، والماتريدية، وأكثر الحنفية، وكثير من الفقهاء القائلين: إن الخلق فعل قديم، وإن كان المخلوق حادثا.

فقالوا للأشعرية والرازي: (بل هذا منقوضٌ على أصلكم، فإنكم تقولون: إنه يريد بإرادة قديمة، والمرادات كلها حادثة، فإن كان هذا جائزاً، فلماذا لا يجوز أن يكون الخلق قديما والمخلوق حادثا؟ وإن كان هذا غير جائز، بل الإرادة تقارن المراد: لزم قيام الحوادث به، وحينئذ: يجوز أن يقوم به خلق مقارن للمخلوق، فلزم فساد قولكم على التقديرين)[(١)].

فالواقع أنكم: (أنتم وافقتمونا على أن إرادته قديمة أزلية مع تأخر المراد، وكذلك الخلق هو قديم أزلي، وإن كان المخلوق متأخرا، أو مهما قلتموه في الإرادة ألزمناكم نظيره في الخلق.

وهذا جواب إلزامي جدلي لا حيلة لهم فيه)[(٢)].

فهؤلاء قد عارضوا قول الأشعرية ومن وافقهم في الخلق والمخلوق، بقولهم في الإرادة والمراد، فقالوا لهم: إن كنتم تسلمون لنا أن الإرادة قديمة، والمراد حادث، فقولوا كذلك في الخلق والمخلوق، إذ نحن نقول: في الخلق والمخلوق

---

(١) منهاج السنة: لابن تيمية، (٥/ ٤٢٧).

(٢) شرح حديث النزول: لابن تيمية، ص١٥٣؛ وينظر: منهاج السنة: لابن تيمية، (١/ ١٢٨)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (١/ ٣٣٨، ٣٤٧)؛ والصفدية، (٢/ ١٣٠-١٣١)؛ ورسالة في الصفات الاختيارية، (٢/ ٢١)؛ ومجموع الفتاوى، (٦/ ١٤٨، و٢٣١؛ و٢٧٠)؛ (٨/ ١٩)؛ و(١٦/ ٣٧٨).

ما قلتم أنتم في الإرادة والمراد.

وجواب الماتريدية ومن وافقهم، وإن كان مُلْزِما للأشعرية ومن وافقهم إلا أنه ليس بمستقيم.

لأن قولهم: بأن الخلق قديم، والمخلوق حادث منفصل عنه، وليس الخلق هو المخلوق: سليم، إلا أن قولهم: بنفي قيام صفة الخلق بالله تعالى عند حدوث المخلوق، أو عند فعل المراد، وربطهم ذلك بالتكوين القديم هو الباطل من قولهم.

وقد رد ابن تيمية على كلا القولين قول الماتريدية ومن وافقهم، وقول الأشاعرة ومن وافقهم مبينا فسادهما، وتعارضهما مع ما يعلم ببديهة العقل، فذكر أن كلا القولين باطل ببديهة العقل، إذ (الإرادة والخلق من الأمور الإضافية وثبوت إرادة بلا مراد، وخلق بلا مخلوق ممتنع)[١].

فاجتماع الإرادة أو الخلق مع القدرة وهو ما أطلق عليه ابن تيمية اسم المؤثر التام يستلزم وجود المراد أو المخلوق وهو الأثر عقبه لا محالة.

فالذي عليه أئمة أهل العلم أن التأثير التام يستلزم وجود الأثر عقبه، لا معه في الزمان، ولا متراخيا عنه، فمن قال بالتراخي من أهل الكلام، فقد غلط، ومن قال بالاقتران كالمتفلسفة فهم أعظم غلطا[٢].

وأما القول بأن الأثر يوجد عقب التأثير التام: فهو الذي يدل عليه السمع والعقل:

---

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٣٧٩-٣٨٠).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٣٨١).

قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٨٢﴾ [يس: ٨٢]، والفاء للتعقيب.

(والعقلاء يقولون: قطعته فانقطع، وكسرته فانكسر، وطلق المرأة فطلقت، وأعتق العبد فعتق، فالعتق والطلاق يقعان عَقِبَ الاعتاق والتطليق، لا يتراخى الأثر، ولا يقارن، وكذلك الانكسار والانقطاع مع القطع والكسر، وهذا مما يبين أنه إذا وجد الخلق لزم وجود المخلوق عقبه، كما يقال: كَوَّن الله الشيء فتَكَوَّن، فتكوُّنه عقب تكوين الله، لا مع التكوين، ولا متراخيا، وكذلك الإرادة التامة مع القدرة تستلزم وجود المراد المقدور؛ فهو يريد أن يخلق، فيوجد الخلق بإرادته وقدرته، ثم الخلق يستلزم وجود المخلوق، وإن كان ذلك الخلق حادثا بسبب آخر يكون هذا عقبه. فإنما في ذلك وجود الأثر عقب المؤثر التام، والتسلسل في الآثار وكلاهما حق، والله اعلم)(١).

وقول ابن تيمية: وإن كان ذلك الخلق حادثا بسبب آخر يكون هذا عقبه: فهو إشارة منه إلى وجود الخلق بتقدم وجود المخلوق البائن عنه، ونفس الإرادة مع القدرة تقتضي وجود الخلق، كما تقتضي وجود الفعل والكلام ونحو ذلك.

فهذا الخلق الذي قام بالله تعالى قبل وجود المخلوق لا يفتقر إلى خلق آخر، بل يفتقر إلى ما به يخص ويوجد، وهو الإرادة المتقدمة(٢).

والغرض من هذا الكلام: التدليل على بطلان المقدمة الأولى للشبهة التي حملت المبتدعة على القول بأن الخلق هو المخلوق.

وهي: لو كان الخلق قديما للزم قدم المخلوق.

---

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٣٨٢).

(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٣٨٢).

وأما المقدمة الثانية: وهي قولهم لو كان الخلق حادثا، للزم قيام الحوادث وهو ممتنع.

هذه المقدمة قد منعهم منها السلف وأئمة الحديث، وأساطين الفلاسفة، وكثير من متقدميهم ومتأخريهم، وكثير من أهل الكلام، كالهاشمية والكرامية وقالوا: لا نسلم انتفاء اللازم(١).

وكل هؤلاء قالوا: بجواز قيام حوادث بذات الله تعالى لا ابتداء لها.

فالكرامية، ومن وافقهم مثلا: مع تصحيحهم لدليل الأعراض وأخذهم به، إلا أنهم يقولون: بقيام الأمور الاختيارية بذات الله تعالى.

وهم يقولون: الخلق غير المخلوق، وهذا لا غبار عليه، وقولهم هذا موافق لأهل السنة.

إلا أن المآخذ عليهم في مسألة التأثير، إذ هؤلاء يقولون: الخلق حادث بلا سبب يوجب حدوثه، وهذا ممتنع، فهم بذلك ما أثبتوا خالقا(٢).

كما أن الكرامية لم يلتزموا التسلسل في الآثار، وهذا يظهر في تفريقهم بين الحادث والمحدث، فيسمون ما قام بالله تعالى، من كلام وخلق ونحوه: حَادِثاً، ولا يسمونه مُحْدَثاً، لأنهم يقولون: الحادث يحدث بقدرته ومشيئته كالفعل، وأما المُحْدَث فيفتقر إلى إحداث، فيلزم أن يقوم بذات الله إحداث غير المُحْدَث، وذلك الإحداث يفتقر إلى إحداث فيلزم التسلسل.

(وأما غير الكرامية من أئمة الحديث والسنة والكلام: فيسمون ذلك مُحْدَثاً؛

(١) شرح حديث النزول: لابن تيمية، ص ١٥٣.
(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٤٥٧).

كما قال: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۝٢﴾ [الأنبياء: ٢])[١].

وليس كل مُحْدَث مخلوقا[٢].

والقصد من ذكر مذهب الكرامية: التدليل على أن الأشعرية ومن وافقهم قد خولفوا من أصحاب دليل الأعراض أنفسهم؛ فمن أصحاب الدليل من يجيز قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا يمنعه.

والسلف رحمهم الله تعالى قالوا: بقيام الأفعال الاختيارية المتعلقة بمشيئة الله وقدرته بذاته جل وعلا، اتبعوا ما تواتر من النصوص الشرعية في إثبات ذلك.

والحدوث والحادث عندهم يختلف معناه من اصطلاح هؤلاء المتكلمين.

فالعرب كلهم يسمون ما تجدد حادثا[٣].

وهم يسمونه كذلك؛ فلا يقولون إن كل حادث مخلوق، كصنيع المتكلمين، فلا يقولون: الحوادث تنقسم إلى ما يقوم بذات الله متعلقا بقدرته ومشيئته، ومنه خلقه للمخلوقات، وإلى ما يقوم بائنا عنه؛ وهو هذا المخلوق[٤].

وعلى هذا فلفظ الحادث من الألفاظ المجملة - كما مر في ثنايا هذا البحث - التي يستفصل عن مراد قائلها.

---

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٣٨٣).

(٢) ينظر: الصفدية: لابن تيمية، (٢/ ١٥٩).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٣٢٠)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (١/ ٣٧٤-٣٧٥).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٣٢٠).

ومراد هؤلاء المتكلمين من نفي قيام هذا المعنى بالله تعالى: أن لا تقوم به صفة من صفاته الاختيارية، بزعمهم أنها حادثة؛ لأنها وجدت بعد العدم عندهم.

وهذا باطل، فهذه الصفات والأفعال لم تكن مفقودة أولا، بل نوع الصفة أزلي، وإن لم توجد آحادها أزلا، بل لما وجدت تجددت آحادها مع قدم نوعها، فلا يقال وجدت بعد العدم.

فكل مخلوق، فهو مُحْدَث مسبوق بقدم نفسه، وهذه الصفات لم تسبق بعدم، بل الله بصفاته قديم أزلي جل وعلا.

فإذا قيل: لم يزل خالقا؛ فإنما يقتضي قِدَم نوع الخلق، ودوام خالقيته تبارك وتعالى لا يقتضي قِدَم شيء من المخلوقات[1].

وأما المقدمة الثالثة: وهي قول الآشعرية والرازي ومن وافقهم: لو كان الخلق حادثا فمحال ألا تقوم بالله الحوادث قول غير صحيح، فلا يصح عقلا ولا شرعا ألا تقوم بالله الأفعال المتعلقة بمشيئته وقدرته، فـ(الشرع والعقل يدل على أن حال الخالق، والرازق، الفاطر، المحي، المميت، الهادي النصير، ليس حاله في نفسه كحاله لو لم يبدع هذه الأمور، ولهذا قال ﷻ: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [النحل: ١٧]، فالفرق بين الخالق وغير الخالق، كالفرق بين القادر وغير القادر)[2].

وأما المقدمة الرابعة: وهي قولهم: لو كان الخلق حادثا، لافتقر إلى خلق آخر.

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٩٥)؛ وشرح حديث النزول، ص٤٣.

(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٢/ ٤٣٧).

فقد منعهم من ذلك من يقول: بخلق حادث، من أهل الحديث، والكلام، والفلسفة، والفقه، والتصوف، وغيرهم كالهاشمية والكرامة ومن وافقهم، والسلف رحمهم الله كلهم، فإنهم قالوا: (إذا خلق الله السموات والأرض بخلق، لم يلزم أن يحتاج ذلك الخلق إلى خلق آخر، ولكن ذلك الخلق يحصل بقدرته ومشيئته، وإن كان الخلق حادثا والدليل على فساد إلزامهم: أن الحادث: إما أن يكفي في حصول القدرة والمشيئة، وإما أن لا يكفي، فإن لم يكفِ ذلك: بطل قولهم: إن المخلوقات تحصل بمجرد القدرة والإرادة بلا خلق، وإذا بطل قولهم، تبين أنه لا بد للمخلوق من خالق خلقه، وهو المطلوب، وإن كفى في حصول المخلوق القدرة والمشيئة، جاز حصول الخلق الذي يخلق به المخلوقات والقدرة والمشيئة، ولم يحتج إلى خلق آخر، فتبين أنه على كل تقدير: خلقت بخلق وهو المطلوب)[١].

فهؤلاء الذين يقولون: إن الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول، ويمنعون أن يكون غيره لئلا يكون حادثا، فيكون مفتقرا إلى إحداث آخر: هم في الأصل يقولون: المخلوقات كلها حادثة، ولا تحتاج إلى خلق حادث.

فَلِم لا يُجَوِزُن أن تكون هذه المخلوقات مخلوقة بخلق حادث، وهذا الخلق الحادث لا يحتاج إلى خلق آخر.

(ومعلوم أن حدوثها بخلق حادث أقرب إلى المفعول من حدوثها كلها بلا خلق أصلا، فإن كان كل حادث يفتقر إلى خلق، بطل قولكم. وإن كان فيها ما لا يفتقر إلى خلق جاز أن يكون الخلق نفسه لا يفتقر إلى خلق آخر)[٢].

---

(١) شرح حديث النزول: لابن تيمية، ص١٥٤.

(٢) منهاج السنة: لابن تيمية، (٥/ ٤٢٧-٤٢٨).

فبهذا الجواب عارض ابن تيمية رحمه الله قول الأشعرية بالخلق بقولهم بالقدرة؛ فبين لهم أنهم كما يقولون: إن المخلوقات تحصل منفصلة عن الله تعالى بعد أن لم تكن بقدرته تعالى، دون أن تفتقر إلى خلق عنده؛ فأن لا يفتقر الخلق الذي به خلق المخلوق إلى خلق أولى.

وهذا الجواب الذي ذكره ابن تيمية رحمه الله من أجوبة الكرامية وغيرهم لهؤلاء؛ فقد قالوا: إنكم تقولون: (إن المخلوقات المنفصلة تحدث بلا حدوث سبب أصلا.

وحينئذ فالقول بحدوث الخلق الذي به تحصل المخلوقات بلا حدوث سبب أقرب إلى العقل والنقل، وهذا جواب لازم على هذا التقدير - تقدير الأمور الاختيارية -)[١].

فإذا كان المنفصل يحصل بمجرد القدرة، فالمتصل به أولى[٢].

فهذا الخلق الذي قام بالله قبل وجود المخلوق لا يفتقر إلى خلق آخر، بل يفتقر إلى ما به يحصل ويوجد، وهو الإرادة المتقدمة[٣].

فبطل بذلك ما توهمه هؤلاء من افتقار الخلق إلى خلق آخر لو كان الخلق حادثا، وبإبطاله يبطل التسلسل المزعوم[٤].

---

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٣٨٣).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٢٣١)؛ و(٨/ ١٩)؛ و(١٦/ ٣٧٤)؛ وشرح حديث النزول، ص ١٥٣؛ ورسالة في الصفات الاختيارية، (٢/ ٢٩)؛ والصفدية، (٢/ ١٣١)؛ ومنهاج السنة، (١/ ١٢٨)؛ و(٥/ ٤٢٧-٤٢٨).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية. (١٦/ ٣٨٢).

(٤) الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات: د/ عبدالقادر صوفي، (٢/ ٣٠٤ - ٣١٩)، بتصرف يسير.

وليعلم أن وجود حادث وقبله حادث وهكذا في الماضي، أو وجود حادث وبعده حادث، وهكذا في المستقبل. فإن هذا النوع من التسلسل جائز عند أكثر العقلاء، من أئمة أهل الملل، وأئمة الفلاسفة، وغيرهم[١].

ولا يفهم من هذا وجود المفعولات مع الله تعالى، فما من مفعول ولا فعل إلا وهو حادث كائن بعد أن لم يكن، (فليس مع الله في الأزل شيء من المفعولات ولا الأفعال، إذا كان كل منهما حادث بعد أن لم يكن.

والحادث بعد أن لم يكن لا يكون مقارنا للقديم الذي لم يزل)[٢].

والسلف رحمهم الله يجيزون هذا لنوع من التسلسل، ويرون أن إثباته ضروري لإثبات أفعال الله تعالى الاختيارية.

وهو تسلسل في الآثار، وليس هو تسلسل في الفاعلين أو العلل الفاعلة الممتنع[٣].

ولقد منع المتكلمون ومنهم الرازي التسلسل في الآثار، وقالوا: إن الباري جل وعلا لم يكن فاعلا في الأزل، ثم فعل وخلق، ومعلوم أن القول يستلزم أن يكون الباري جل وعلا قبل خلق الخلق إلى ما لا نهاية له كان معطلا غير فاعل.

---

(١) ينظر في التسلسل الجائز: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٢٣١ - ٢٣٢)؛ و(٨/ ٣٨١)؛ و(١٦/ ٣٨٢ - ٣٨٧)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (١/ ٣٢١؛ و٣٤٥ -٣٤٦)؛ و(٢/ ٢٦٧ - ٢٨٨)؛ و(٣/ ١٤٤)؛ والصفدية، (٢/ ٦٩ - ٧١)؛ ورسالة في الصفات الاختيارية، (٢/ ٢٢)؛ ومنهاج السنة، (١/ ١٢٩، ٢١٦، ٤٣٦).

(٢) درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٢/ ٢٦٧)؛ وينظر: منهاج السنة، (١/ ١٤٧- ١٤٨).

(٣) ينظر: منهاج السنة: لابن تيمية، (١/ ١٢٩)؛ ومجموع الفتاوى، (٦/ ٢٣١-٢٣٢)؛ ورسالة في الصفات الاختيارية، (٢/ ٢٢).

وهذا القول خطير جدا إذا ما تؤمل؛ لأنه يلزم منه أن يكون الباري جل وعلا غير موصوف بصفة الخلق، التي أجمع الناس على إثباتها، - والتي هي من أوضح الدلائل على ربوبيته ووحدانيته جل وعلا -، في هذه المدة منذ بدء الخلق إلى ما لا نهاية له في الماضي.

وإذا كان الله متصفا بصفة الحياة والعلم والقدرة والإرادة منذ الأزل، فكيف يقول قائل: إن الله يجب أن يكون معطلا عن الخلق، وغير فاعل؟![(١)].

كما أنه إذا كان الله معطلا عن الفعل والكلام في الأزل لم يكن إلها حقا، ولا واجب العبادة، لأن الإلهية الحقة واستحقاق العبادة لا تكن إلا مع القدرة على الخلق والتكليم، ولهذا عاب الله المشركين الذين يعبدون الأصنام، إرضاءً للشيطان، بأنهم عبدوا ما لا يستحق العبادة، لأنه لا يقدر على خلق شيء، ولا يستطيع تكليم عابديه[(٢)].

الوجه الثالث: إيضاح المعنى الصحيح للخلق.

الرازي نفى حقيقة الخلق عن الله تعالى، بناءً على شبهته التي سبق وأن ذكرت، ومن ثم أبطلت، وبما أنه نفى حقيقة الخلق عن الله تعالى، نجده عد الخلق هو نسب وإضافات، وهذه النسب والإضافات لا حقيقة لها، بل هي عدم محض، وحمل لفظ الخلق في حق الله تبارك وتعالى على المجاز، متأثرا بأبي عبد الله البصري من المعتزلة، ومن ثم أول الخلق بالتقدير وأرجعه

---

(١) ينظر: الأصول التي بنى عليها المبتدعة كلامهم في صفات الله: د/ عبدالقادر صوفي، (٢/ ٣٢٤ - ٣٣٢)؛ والمعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها: د/ عبدالله القرني، ص٥١٣.

(٢) ينظر: شرح القصيد النونية: للهراس، (٢/ ١٦٠).

إلى العلم مرة، وإلى الإرادة أخرى.

لذا سيكون الرد عليه في هذا الوجه من جهتين:

أولًا: إبطال قوله بالمجاز.

ثانيًا: إيضاح المعنى الصحيح للخلق.

أما من جهة إبطال قوله بالمجاز: فقد رد ابن القيم على المعتزلة[١] القائلين بأن الخلق مجاز في حق الله تعالى، قائلا: (الله أكبر كبيرا، والحمد لله كثيرا، وسبحان الله عما يقوله الجاحدون لخلقه وربوبيته، وتعالى علوا كبيرا، وقبح الله قولا يتضمن أن يكون خالقا مجازا لا حقيقة، وأن يكون خلق الله السموات والأرض مجازا لا حقيقة.

كما إن المجاز لا بد أن يكون له استعمال في الحقيقة أو وضع سابق وإن لم يستعمل عند القائلين به، فيكون للفظ جهتان: جهة حقيقة وجهة مجاز كالأسد والحمار ونحو ذلك يتجوز به من حقيقته التي وضع لها أولا إلى مجازه الذي استعمل فيه ثانيا لعلاقة بينهما. فأين سبق لقولنا: خلق الله السموات والأرض، وعلم الله ما تكسب كل نفس استعماله في غير هذا المفهوم ليكون إطلاقه عليه بطريق المجاز، فلم يستعمل خلق إلا في موضعه الأصلي، ولا اسم الله إلا في موضوعه، ولا السموات والأرض إلا في موضوعهما، فإما أن يكون هذا القائل يرى مجازا في النسبة كما يختاره جماعة من الناس، أو ليس ممن يرى المجاز في النسبة، فإن لم يرَ في النسبة مجازا، فالمفردات مستعملة في موضوعاتها ولا مجاز في النسبة، فكيف يكون خلق الله مجازا؟

---

(١) من المعتزلة الذين رد عليهم ابن القيم: ابن جني، وأبو علي، والقاضي عبدالجبار. ينظر: مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٢٧٥؛ و٢٨٠).

أو إن كان ممن يرى المجاز في النسبة كأنبت البقل، فأضاف الإنبات إلى الماء وليس له في الحقيقة التي إن كانت مجازا لم يتصور أن يكون في الكلام نسبة حقيقية ألبتة. لا في القديم ولا في لحديث. وهذا من أعظم الضلال.

كما إنه ليس في المعلومات أظهر من كون الله خالقا، ولهذا أقرت به جميع الأمم، مؤمنهم وكافرهم، ولظهور ذلك وكون العلم به بدهيا فطريا احتج الله به على من أشرك به في عبادته فقال: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥] في غير موضع من كتابه.

فعلم أن كونه سبحانه خالقا من أظهر شيء عند العقول، فكيف يكون الخبر عنه بذلك مجازا، وهو أصل كل حقيقة، فجميع الحقائق تنتهي إلى خلقه وإيجاده فهو الذي خلق وهو الذي علم كما قال تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ [العلق: ١ - ٥].

فجميع الموجودات انتهت إلى خلقه وتعليمه. فكيف يكون كونه خالقا عالما مجازا؟

وإذا كان كونه خالقا عالما مجازا لم يبقَ له فعل حقيقة ولا اسم حقيقة، فصارت أفعاله كلها مجازات، وأسماؤه الحسنى كلها مجازات)[(١)].

أما من جهة إيضاح المعنى الصحيح لصفة الخلق:

فتأويلات الرازي السابقة الذكر لصفة الخلق باطلة، مردودة باللغة والشرع كما سبق وأن ذكر في إيضاح معنى صفة الخلق في اللغة والشرع[(٢)].

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٢٨٤-٢٨٥)، بتصرف يسير.

(٢) يراجع المطلب الأول من هذا المبحث.

الوجه الرابع: إيضاح القول الصحيح في مسألة خلق أفعال العباد.

الله تعالى خالق لكل شيء، ومن ذلك أفعال العباد، فلا يقع في هذا الكون شيء إلا والله خالقه، وأن الخلق مرتبة من مراتب القدر، وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة قاطبة(١).

وجمهور السنة وغيرهم يقولون: أفعال العباد مخلوقة لله مفعولة له، لا أنها نفس خلقه، ونفس فعله، وهي نفس فعل العبد، فهي فعل العبد حقيقة ومجازا(٢).

فأفعال العباد لها إضافتان: فهي (من الله خلقا لها في غيره، وجعلا لها عملا لغيره، وهي من العبد فعلا له قائما به وكسبا يجر به منفعة إليه أو يدفع عنه به مضرة، وكون العبد هو الذي قام به الفعل وإليه يعود حكمه الخاص انتفاعا أو تضررا، جهة لا تصلح لله، فإن الله لا تقوم به أفعال العباد، ولا يتصف بها، ولا تعود إليه أحكامها التي تعود إلى موصوفاتها، وكون الرب هو الذي خلقها وجعلها عملا لغيره بخلق قدرة العبد ومشيئته وفعله؛ جهة لا تصلح للعبد وما يقدر على ذلك إلا الله ولهذا قال أكثر المثبتين للقدر: إن أفعال العباد مخلوقة لله وهو فعل العبد وإذا قيل هي فعل الله فالمراد إنها مفعولة له لا أنها هي الفعل الذي هو مسمى المصدر.

---

(١) ينظر: السنة: لعبدالله بن أحمد بن حنبل، (١/ ٣٤)؛ والشريعة: للآجري، (٢/ ٦٩٦)؛ والإبانة عن أصول الفرقة الناجية: لابن بطة، الكتاب الثاني كاملا؛ وشرح أصول اعتقاد أهل السنة: للآلكائي، (٣/ ٥٨٩)؛ ولمعة الاعتقاد: لاين قدامة، ص ٩١ - ٩٢؛ والواسطية: لابن تيمية، ص٢١٩-٢٢٦، بشرح الهراس؛ وشفاء العليل: لابن القيم، كاملا.

(٢) ينظر: الصفدية: لابن تيمية، (١/ ١٥٣)؛ ومنهاج السنة، (٢/ ٢٩٨).

وهؤلاء هم الذين يفرقون بين الخلق والمخلوق وهم أكثر الأئمة)[١].

ويرد ابن تيمية على الرازي في مسألة الداعية والعلم التي يجيب بها على المعتزلة في مسألة خلق أفعال الله، قائلا: (والرازي يعتمد في تفسيره على هذا في الجواب مما يحتج به المنازعون من الآيات الكثيرة التي يحتج بها القاضي عبد الجبار وغيره، فيجيب بمسألة الداعي والعلم، وهو أن الله خلق داعي العبد، فيكون خالقا لفعله، وأنه يعلم ما سيكون فيمتنع خلاف المعلوم، وعلى هذا تبطل حجة المعتزلة، لأن عندهم يمتنع التكليف بالممتنع وما هو من فعل الغير.

وحقيقة الأمر: أن هذا الجواب جدلي التزامي، ليس بجواب علم، فإن عامة أهل السنة يقرون بهذا، وهو أن الله خالق أفعال العباد، ويقولون مع هذا: أن الله يخلق بحكمة ولسبب، وأنه منزه عن أن يعاقب أحدا بلا ذنب، وغير ذلك من الظلم، ويقولون: أن الأفعال مشتملة على صفات كانت لأجلها حسنة، وسيئة، كما هو مبسوط في موضعه[٢]، والمقصود هنا: أن ما ذكره من القانون يدعيه كل طائفة، فهو حجة لما أنكره عليهم، لا رافع لما أنكره)[٣].

ومن آثار الإيمان بهذه الصفة أن المتأمل في هذه الآيات...! وما اشتملت عليه من آيات كونية دالة على قدرة خالقها، فتفكرهم في خلق الله تعالى دعاهم إلى

---

(١) منهاج السنة: لابن تيمية، (٣/ ١٤٨-١٤٩).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٢/ ١١٦)؛ (٨/ ٢٠١-٢٠٣؛ و٢٣٨-٢٩٩؛ و٣٣١ و٣٧٧؛ و٣٨٢؛ و٣٩٩؛ و٤٨٤)؛ و(١٤/ ١٤٤-١٤٧)؛ و(١٧/ ٢٠٠-٢٠٥).

(٣) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١٦/ ٥٤٠)؛ وينظر: مجموع الفتاوى، (٥/ ٥٦٠)؛ و(٦/ ٣١٦)؛ و(١٦/ ٢٣٦)؛ وشفاء العليل: لابن القيم، (١/ ٤١٣)، وما بعدها.

ذكره تعالى، في كل حالة من حالاتهم قياما وقعودا وعلى جنوبهم، ثم علموا أن هذه المخلوقات لا يمكن أن توجد عبثا ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾.

فنقلهم ذلك التفكر الواعي في خلق هذا الكون الفسيح، وفي بديع صنعه إلى الإيمان بالله وحده، خالق هذا الكون، وبما وراء هذا العالم المشاهد، وهذه الحياة الحاضرة، ولذلك طلبوا من ربهم وخالقهم وقايتهم من عذاب النار ﴿سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾[١].

وإذا تأملت ما دعا الله سبحانه في كتابه عباده، إلى التفكر في مخلوقاته، أرشدك على العلم به سبحانه، وبوحدانيته، وصفات كماله ونعوت جلاله من عموم قدرته وعلمه وكماله وحكمته ورحمته وإحسانه وبره ولطفه وعدله ورضاه وغضبه وثوابه وعقابه، فبهذا تعرّف إلى عباده وندبهم إلى التفكر في مخلوقاته[٢].

والله تعالى خلق الخلق ليعرفوه، ويعبدوه، ويخشوه، ويخافوه[٣].

وهو ﷻ المتفرد بالخلق والإنشاء والإبداع والفطر والبرء والتصوير والبدء والإعادة، لا يشركه في ذلك أحد، فيجب إفراده بالعبادة وحده دون سواه، لا يشرك معه في عبادته أحد، فالله خلق الإنس والجن لغاية عظيمة، وهي عبادته وحده، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿٥٧﴾﴾ [الذاريات: ٥٦ - ٥٧][٤].

فالله ﷻ تفرد بخلق العبد وبهدايته وبرزقه وإحيائه وإماتته في الدنيا، فهو

---

(١) ينظر: التوحيد: لابن منده، (١/ ١٢١-١٢٢).

(٢) ينظر: مفتاح دار السعادة: لابن القيم، (١/ ١٨٧).

(٣) ينظر: التخويف من النار والتعريف بحال دار البوار: لابن رجب، ص٦.

(٤) ينظر: معارج القبول: للحكمي، (١/ ٣٥١).

المستحق أن يفرد بالإلهية والعبادة والسؤال والتضرع والإستكانة إليه، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝﴾ [الروم: ٤٠](١).

ولقد أخبر الله ﷻ بأنه خالق كل شيء أي أوجده بفعله وأبدعه، فهو خالق كل شيء، وما شاء من خلقه أوجده لا عن أصل ولا على مثال سبق، ثم جعله أصلا لما خلق بعده.

فدلالة خلق السماء على كبرها كدلالة خلق الأرض، ففي كلٍ الدلالة الواضحة على إنها مخلوقة - مبدعة من خالق مبدع - وإن كانت نظرة الناظر وتفكره تختلف من الأشياء المشاهدة القريبة لحسه أكثر مما بعد منه.

ولهذا يتبين لعلماء الطبيعة من الشواهد الواضحة على إبداع الخلق وحسن نظمه ما لا يتبين لمن دونهم، مع بقاء القدر المشترك عند الجميع بأن كل هذه المحسوسات عظمت أو لطفت تدل على خالق موجد لها، فسبحان الخلاق العليم الذي أودع فيها لجميع الناس أدلة على ربوبيته وتفرده(٢).

كما أن المتأمل لهذا الكون الفسيح، والخلق العظيم، المحيط بنا من كل ناحية، دله هذا على قدرة الخالق، وعلى عظمته وكماله، وسعة علمه.

إذ الإنسان يعجز في كثير من الأحيان عن معرفة جوانب كثيرة من هذه الأرض ... البسيطة... التي يعيش عليه! مع أنها صغيرة جدا إذا ما قيست بالنسبة لبقية الكون الفسيح المليء بملايين النجوم المضيئة والشموس والأقمار، والتي يعجز عن

---

(١) ينظر: جامع العلوم والحكم: لابن رجب، (٢/ ٣٨).

(٢) ينظر: التبصير في الدين: لابن جرير، ص١٢٢.

عددها أو حصرها، وهذا كله في السماء الدنيا، التي فوقها ست سموات طباق، بعضها فوق بعض، وفوقهن جميعا الكرسي، ومن عظمة هذا الكرسي واتساعه أن يستوعب السموات السبع والأرض جميعا، قال تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، والعرش أعظم من ذلك، والخالق سبحانه فوق العرش، وهو جلت عظمته أكبر من كل شيء وأعظم.

وبذلك يعلم الإنسان أن خلقه ضعيف جدا، إذا ما قورن بالسموات السبع والكرسي والعرش كما قال تعالى: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [غافر: ٥٧]؛ وقال تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ ۚ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا﴾ [النازعات: ٢٧-٢٩]

فخلق الله عظيم محكم فلا يستطيع مخلوق أن يخلق مثله، فضلا عن أن يخلق أفضل منه، قال سبحانه: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ۚ بَلِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿١١﴾﴾ [لقمان: ١١].

وفي الآية تحدٍ لجميع الخلق من الجن والإنس وغيرهم.

وقد أثبت الله عجزهم عن خَلْقِ خَلْقٍ ضعيف كالذباب مثلا، ولو اجتمعوا على ذلك وتعاونوا عليه، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴿٧٣﴾ مَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٧٤﴾﴾ [الحج: ٧٣ - ٧٤][1].

لذلك حرم الله على عباده أن يصوروا الصور ذوات الأرواح لما فيها من

---

(١) ينظر: النهج الأسمى: محمد النجدي، (١/ ١٧١).

مضاهاة لخلق الله، أي تشبيه ما يضيفونه ويورونه من الصور بما يصنعه ويصوره الله كما جاء في الحديث: «**الَّذِينَ يُشَبِّهُونَ بِخَلْقِ الله**»[١].

❊ ❊ ❊

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم تصوير صورة الحيوان، وتحريم اتخاذ ما فيه صورة غير ممتهنة بالفرش ونحوه، (٢١٠٧).

المبحث السابع
صفة الحكمة وبعض الأدلة الدالة على الحكمة

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: صفة الحكمة.

المطلب الثاني: بعض الأدلة الدالة على صفة الحكمة.

المطلب الأول
صفة الحكمة

أولًا: معنى صفة الحكمة وورودها في الكتاب والسنة:

الحُكم: المنع، وأوله: المنع من الظلم وهو القضاء، يقال: حكمت الدابة إذا منعتها، والحكمة تمنع من الجهل، تقول: حكّمت فلانا تحكيما: منعته عما يريد.

والمُحكّم: المجرب المنسوب إلى الحكمة(١).

والحكيم: هو الذي يحسن دقائق الصناعات ويتقنها، وهو العالم صاحب الحكمة، والحكم: القضاء بالعدل(٢)؛ والحكيم: هو من يمتنع عن فعل القبائح، ويمنع نفسه منها، وهو مأخوذ من حكمة اللجام وهي الحديدة التي تمنع الفرس وترده إلى مقصد الراكب(٣)؛ ومن معاني الحكمة: الإتقان، تقول أحكمت الشيء أي أتقنته(٤). فالعلم والاتقان من معاني الحكمة، لا أنها هي الحكمة، ومعنى الحكمة اللائقة بالله تعالى هو الله تعالى هو الحكيم في أقواله وأفعاله(٥)،

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٢/ ٩١)، وتهذيب اللغة: للأزهري، (٤/ ١١٢)؛ والمحيط في اللغة: للصاحب بن عباد، (٢/ ٣٨٦-٣٨٧). مادة (حكم).

(٢) ينظر: لسان العرب: لابن منظور، (١٢/ ١٤٣).

(٣) ينظر: اشتقاق أسماء الله الحسنى: للزجاجي، ٦٠ - ٦١؛ وتهذيب اللغة: للأزهري، (٤/ ١١٢)؛ وينظر التفسير الكبير، مج ٩، ج ١٨، ص ١٧٥؛ والحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة، (١/ ٣-٧).

(٤) ينظر: لسان العرب: لابن منظور، (١٢/ ١٤٠).

(٥) ينظر: تفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (١/ ١٨٤).

لا يدخل تدبيره خلل ولا زلل[(١)]، وهو الحكيم الذي إذا أمر بأمر كان حسنا في نفسه، وإذا نهى عن شيء كان قبيحا في نفسه، وإذا أخبر الخبر كان صدقا، وإذا فعل فعلا كان صوابا[(٢)].

والحكمة هي صفته القائمة به تعالى، وما تضمنته من الغايات المحمودة المطلوبة له سبحانه في خلقه وأمره التي أمر لأجلها وقدر وخلق لأجلها بعلمه وعدله التامين[(٣)].

وهي صفة قائمة بذات الله تعالى كسائر صفاته الثابتة له تعالى[(٤)]، قديمة النوع حادثة الآحاد[(٥)]، فهي ذاتية فعلية، وقد أخطأ من عدها ذاتية فقط[(٦)]، فالله تعالى يفعل لحكمة بالغة وغايات حميدة، يقصدها بأفعاله، وهذه الحكم التي يفعل

---

(١) ينظر: جامع البيان: لابن جرير، (١/ ٦٨).

(٢) ينظر: مدارج السالكين: لابن القيم، (٣/ ٤٧٩).

(٣) ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٨/ ١٤٩)؛ ومدارج السالكين: لابن القيم، (٢/ ٥٠٢)؛ وشفاء العليل، تحقيق: عمر بن سليمان الحفيان (٢/ ٥٣٧؛ ٦٥٨)؛ وطريق الهجرتين ص١٠٨؛ ومعارج القبول: للحكمي، (١/ ٢٢٥).

(٤) ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٨/ ١٥٣، ١٤٩، ٤٣٢)؛ والنبوات، ص٣٥٨؛ وشفاء العليل (٢/ ٤٤٨، ٥٣٧)؛ والحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة: عبدالله الشهري، (١/ ١٨٦).

(٥) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٨/ ٣٥-٣٦)؛ وينظر إلى: (المبحث الثالث في القضاء والقدر) من موقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبد الرحمن المحمود، (٣/ ١٣٠٨-١٣١٥)؛ والحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة، (١/ ٢٢-٤٣).

(٦) صفات الله ﷻ الواردة في الكتاب والسنة: علوي السقاف، ص١٠٠.

تعالى بها منها ما يعود إليه ومنها ما يعود إلى الخلق وهي مصلحتهم ونفعهم العام[١].

فهي من أجل المسائل الكبار التي تكلم فيها الناس وأعظمها شعبا وفروعا، وأكثرها شبهات ومحارات، فإن لها تعلقا بصفات الله تعالى وبأسمائه وأفعاله وأحكامه من الأمر والنهي والوعد والوعيد، كما أن إثبات التعليل في شرع الله تعالى هو أساس القياس في الأحكام الشرعية[٢]، والذي هو أحد مصادر التشريع الإسلامي، وهي داخلة في خلقه وأمره فكل ما في الوجود متعلق بهذه المسألة[٣].

كما أن تشعب مسائل الحكمة أدى لبعض الباحثين للكتابة في مثل هذا الموضوع الجدير بإلهتمام والبحث[٤]؛ فكان لأبحاثهم سبق القلم!.

---

(١) شفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٥٩٢)، وينظر إلى الأدلة التي ذكرها ابن القيم في (٢/ ٥٣٧-٥٧٥). (٥). المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها: د/ عبدالله القرني، ص٢٢٧.

(٢) ينظر: المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها: د/ عبدالله القرني، ص٢٢٧.

(٣) مجموع الفتاوى، (٨/ ٨١)؛ وينظر مفتاح دار السعادة: لابن القيم، (٢/ ٥٠)؛ والحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة، (١/ ٣٦-٣٩).

(٤) ينظر إلى:

* الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى: محمد مدخلي، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في العقيدة، كلية الشريعة، جامعة الملك عبدالعزيز، ١٣٩٨هـ.

* الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى عند أهل السنة والجماعة: عبدالله الشهري، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، ١٤٢٢هـ.

* الحكمة والتعليل عند الفلاسفة والمتكلمين: حامد الفقيه، بحث مسجل لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، ١٤٢٤هـ.

وصفة الحكمة صفة ثابتة لله تعالى بالكتاب والسنة، بل لقد تنوعت أدلتها في آيات الذكر الحكيم والسنة النبوية ما بين صريح وما بين دال[(١)]، ولقد وردت بلفظ (الحكيم) في اثنين وتسعين موضعا من آيات الذكر الحكيم، منها قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْءَاخِرَةِ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [سبا: ١]؛ وقوله: ﴿فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَنِعْمَةً ۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحجرات: ٨] إلى غير ذلك من الآيات البينات.

ومن السنة أنه جاء أعرابي إلى رسول الله ﷺ فقال: علمني كلاما أقوله: قال: **«قُلْ لا إِلَهَ إِلاَّ الله وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ، الله أَكْبَرُ كَبِيراً، وَالحَمْدُ لله كَثِيراً، سُبْحَانَ الله رَبِّ العَالَمِينَ، لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِالله العَزِيزِ الحَكِيمِ»**[(٢)].

وهناك نصوص أخرى دالة على إثبات صفة الحكمة، سأذكرها في المطلب التالي بعد بسط الكلام على الصفة ذاتها.

ثانيًا: موقف الرازي من «صفة الحكمة»:

قد اختلف الناس في صفة الحكمة قديما وحديثا[(٣)]، وللمتكلمين موقفهم من صفة الحكمة عموما، وللرازي على وجه الخصوص، ولما كانت الحكمة ذات شعب وفروع متعلقة بالمسائل الكبار، كالصفات والقضاء والقدر، والأحكام والأوامر وقع الخلاف بين المتكلمين حول صفة الحكمة، وأجد لزاما هنا أن

---

(١) مدارج السالكين: لابن القيم، (٢/ ٤٥١)؛ وينظر إلى الحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة، (١/ ٧-٨).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء، باب فضل التهليل والتسبيح والدعاء، (٢٦٩٦).

(٣) مفتاح دار السعادة: لابن القيم، (٢/ ٥٠).

أمهد بتصور لمذهب المتكلمين عن صفة الحكمة، وهذا يفيدنا فيما بعد في إيضاح موقف الرازي من صفة الحكمة ومدى تأثره بغيره.

فالمعتزلة يرون أن الله تعالى فعل المفعولات، وخلق المخلوقات، وأمر بالمأمورات لحكمة محمودة، وغرض وعلة مقصودة، لأن الفعل من غير غرض سفه وعبث لا يجوز على الله، وهي حكمة مخلوقة منفصلة عنه تعالى، لا تعود إليه سبحانه لتنزهه عن الانتفاع، وإنما تعود إلى عباده، وهي نفعهم والإحسان إليهم، وهم يوجبون التعليل على الله تعالى[١].

والأشاعرة ينفون قطعا أن يكون لشيء من أفعال الله تعالى علة مشتملة على حكمة تقتضي إيجاد ذلك الفعل أو عدمه، فهم يدعون أن أفعال الله تعالى لا غاية لها ولا غرض، أو أنها غير معللة بشيء، وهو رد فعل لقول المعتزلة بالوجوب على الله[٢]، فأنكر الأشاعرة كل لام تعليل في القرآن، وجعلوها لام العاقبة، وقالوا: بأنه لا يدخل في أفعاله باء السببية وإنما هي باء المصاحبة[٣]، وقالوا: إن كونه يفعل شيئا لعلة ينافي كونه مختارا مريدا.

---

(١) ينظرإلى مذهب المعتزلة: في إثبات الحكمة في: المغني في أبواب العدل والتوحيد: للقاضي عبد الجبار، (١٤/ ٤٤ - ٤٥)؛ وينظر إلى إيضاح مذهب المعتزلة في: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٨/ ٨٩؛ و٩٧ - ٩٨)؛ و(١٧/ ١٩٨-٢٠٣٢)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٨/ ٥٤-٥٥)؛ وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: عبدالرحمن المحمود، (٣/ ١٣١٢)؛ والمسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين: د/ محمد العروسي، ص٢٧٥.

(٢) ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٤/ ٣٤٧)؛ ومنهاج السنة، (١/ ٤٤٤)؛ والنبوات، ص١٨٣-١٨٤؛ والحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة، (١/ ٥٣).

(٣) مفتاح دار السعادة: لابن القيم، (٢/ ٥٠).

وهذا الأصل تسميه بعض كتبهم بـ: (نفي الغرض عن الله) ويعتبرونه من لوازم التنزيه، وجعلوا أفعاله تعالى كلها راجعة إلى محض المشيئة ولا تعلق لصفة أخرى - كالحكمة مثلا - بها، وأن الحكمة التي اشتملت عليها أفعال الرب مترتبة على أفعاله بطريق الاتفاق لا القصد، وأن أفعال الرب تعالى تجوز عقلا أن تخلو من الحكمة وأن يفعل الله كل ممكن، ورتبوا على هذا أصولا فاسدة كقولهم بجواز أن يخلد الله في النار أخلص أوليائه، ويخلد في الجنة أفجر الكفار، وجواز التكليف بما لا يطيق ونحوها[١].

وسبب هذا التأصيل الباطل عدم فهمهم ألا تعارض بين المشيئة والحكمة أو المشيئة والرحمة، ولهذا لم يثبت الأشاعرة الحكمة مع الصفات السبع واكتفوا بإثبات الإرادة، مع أن الحكمة تقتضي الإرادة والعلم وزيادة.

هذا هو مجمل مذهب المتكلمين في صفة الحكمة، والآن سيسلط الضوء على موقف الرازي من صفة الحكمة.

---

(١) ينظر إلى كلام الأشاعرة في: التمهيد: للباقلاني، ٥٠-٥٣؛ والمواقف في علم الكلام: لعبدالرحمن الإيجي، ص٣٣١-٣٣٢؛ ؛ وغاية المرام في علم الكلام: لسيف الدين الآمدي، ص٢٢٤، ت: حسن محمود عبد اللطيف؛ ونهاية الإقدام في علم الكلام: للشهرستاني، ص٣٩٧؛ والفصل في الملل والأهواء والنحل: لابن حزم الأندلسي، (١/ ٦٩)؛ وشرح المواقف: للجرجاني، (٣/ ١٦١-١٦٣)؛ وينظر لتقرير مذهب الأشاعرة في: منهج الأشاعرة: د/ سفر بن عبدالرحمن الحوالي، ص٣٨-٣٩؛ وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبدالرحمن المحمود، (٣/ ١٣١١)؛ وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية: صالح الزركان، ص٣٠٢؛ والمصطلحات الكلامية في أفعال الله تعالى(عرض ونقد): أحمد محمد طاهر، ص١٢٥؛ والمعرفة في الإسلام: د/ عبدالله القرني، ص١١٧.

اضطرب الرازي في صفة الحكمة فتارة ينفي أن تكون أفعال الله معللة بشيء أو أن يكون لها غاية وغرض بل ينفي كل لام تعليل - وهذا كما سبق أصل من أصول الأشاعرة التي يعتمدون عليها - واستدل على نفيه بأدلة عقلية، ومن ثم أوجب تأويل النصوص الصريحة الدالة على حكمة الله تعالى.

ومرة أخرى نجده يثبتها، وأنها تعود على فعل العبد، وثالثة يذكر قول المعتزلة بتعليل أفعال الله تعالى دون أدنى اعتراض منه وكأنه يقرر مذهبهم، بل إنه يفسر الحكمة بمعناها الشرعي دون أن يشعر بمذهبه في القدر.

وسبب اضطراب الرازي أن صفة الحكمة قد أقرت بها الفطر السليمة، فمراغمة الفطر من أصعب الأمور[(١)].

يعرف الرازي الحكمة في اللغة قائلا: (مأخوذ من الاحكام والالزام، وحكمة اللجام، لأنها تضبط الدابة، والحكمة تمنع من السفه)[(٢)].

كما يوضح معنى الحكمة في حق الله تعالى فهي: (الحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم في الحال والمآل)[(٣)].

ويقول: إذا أردنا تحديدها - أي الحكمة - بما يدخل فيه حكمة الله تعالى، فيقول: (حصول العمل على وفق المعلوم، وهي ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي)[(٤)].

---

(١) الحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة، (٢/ ٤٤١-٤٤٢).

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٥.

(٣) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٢٠٦.

(٤) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٤٠.

نفى الرازي أن تكون أفعال الله تعالى معللة بشيء أو أن يكون لها غاية(١)، حيث يقول: (القول بتعليل أحكام الله تعالى محال)(٢)، واستدل على نفيه بأدلة عقلية هي كالآتي:

(أحدها): أنه لو كان كل شيء معللا بعلة لكانت علية تلك العلة معللة بعلة أخرى ويلزم التسلسل فلابد في قطع التسلسل من الانتهاء إلى ما يكون غنيا عن العلة وأولى الأشياء بذلك ذات الله تعالى وصفاته، وكما أن ذاته منزهة عن الافتقار إلى المؤثر والعلة، وصفاته مبرأة عن الافتقار إلى المبدع والمخصص

---

(١) تنبيه: هناك من قال: (إن الرازي أنكر التعليل في أفعال الله تعالى في الأصول، وسلم له في الفروع) أهـ. ينظر: آراء فخر الدين الرازي العقدية في النبوة والرسالة: أ/ أحلام الوادي، ص٤٥٥، وص٤٦٣، وص٥٣٥. وهذا القول فيه مجانبة للصواب للأسباب التالية:
أ): أن الرازي ينفي الحكمة في الخلق والأمر، في الأفعال والأحكام، ويجعل حصولها على جهة الاتفاق لا القصد، والنص المذكور هو في الفروع.
ب): استشهاد الباحثة بقول الرازي في التفسير الكبير خاطئ، لأن الحكم التي ساقها الرازي في تحويل القبلة إلى الكعبة بدلا من بيت المقدس لم تكن من كلام الرازي بل إنها كانت من كلام المعتزلة، والرازي ناقل عن المعتزلة، معترض عليهم، يظهر هذا جليا عند تأمل النص من أوله (المسألة الخامسة: في حكمة تحويل القبلة من جهة إلى جهة. . .) ينظر: التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٩٥؛ ثم يتابع الرازي كلامه مجيبا على المعتزلة قائلا: (وأما على قول المعتزلة فلهم طريقان: . . .) المصدر نفسه، ص٩٦، وبهذا يتضح عدم صحة استدلال الباحثة بنص الرازي في التفسير الكبير لما توصلت إليه من نتيجة. والله أعلم.

(٢) ينظر التفسير الكبير، مج ٢، ج ٤، ص ٩٣؛ ومج ٣، ج ٥، ص ١٢٢؛ ومج ٤، ج ٧، ص١٣٢؛ ومج٥، ج١٠، ص٢٣٧؛ ومج٦، ج١١، ص٢١٢؛ ومج٨، ج١٦، ص١٥٤-١٥٥؛ ومج ٩، ج ١٧، ص ١١؛ ومج ١٠، ج١٩، ص٧٣؛ ومج١٣، ج٢٥، ص٣٢؛ وج٢٦، ص١٢٢؛ ص٢١٤؛ ومج١٤، ج٢٧، ص٧٥؛ ج٢٨، ص٢٣٢.

فكذا فاعليته يجب أن تكون مقدسة عن الاستناد إلى الموجب والمؤثر.

(ثانيها): أن فاعليته لو كانت معللة بعلة لكانت تلك العلة، إما أن تكون واجبة أو ممكنة، فإن كانت واجبة لزم من وجوبها وجوب كونه فاعلا، وحينئذ يكون موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار، وإن كانت ممكنة كانت تلك العلة فعلا لله تعالى أيضًا فتفتقر فاعليته لتلك العلة إلى علة أخرى ولزم التسلسل وهو محال.

(ثالثها): أن علة فاعلية الله تعالى للعالم إن كانت قديمة لزم أن تكون فاعليته للعالم قديمة فيلزم قدم العالم وإن كانت محدثة افتقر إلى علة أخرى ولزم التسلسل.

(رابعها): أن من فعل فعلا لغرض، فإما أن يكون متمكنا من تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الواسطة أو لا يكون متمكنا منه، فإن كان متمكنا منه كان توسط تلك الواسطة عبثا وإن لم يكن متمكنا منه كان عاجزا، والعجز على الله تعالى محال، أما العجز علينا فغير ممتنع فلذلك كانت أفعالنا معللة بالأغراض، وكل ذلك في حق الله تعالى محال.

(خامسها): أنه لو كان فعله معللا بغرض لكان ذلك الغرض إما أن يكون عائدا إلى الله تعالى أو إلى العباد والأول محال لأنه منزه عن النفع والضر، وإذا بطل ذلك تعين أن الغرض لابد وأن يكون عائدا إلى العباد، ولا غرض للعباد إلا حصول اللذات وعدم حصول الآلام، والله تعالى قادر على تحصيلها ابتداء من غير شيء من الوسائط. وإذا كان كذلك استحال أن يفعل شيئا لأجل شيء.

(سادسها): هو أنه لو فعل فعلا لغرض لكان وجود ذلك الغرض وعدمه بالنسبة إليه إما أن يكون على السواء أو لا يكون، فإن كان على السواء استحال أن يكون غرضا، وإن لم يكن على السواء لزم كونه تعالى ناقصا بذاته كاملا

بغيره وذلك محال[١].

وبناءً على أدلته العقلية السابقة الذكر فهو يوجب التأويل، وفي هذا يقول: (وإذا ثبت بالدليل[٢] أنه يمتنع تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه بالعلل ثبت أن كل ظاهر أشعر به فإنه مؤول محمول على معنى آخر)[٣].

فجاءت تأويلاته كالآتي:

أولًا: أول الحكمة بالإحكام والإتقان. هذا إذا كانت معطوفة على العليم، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ٩٢]: (والمعنى أنه تعالى عليم بأنه لم يقصد ولم يتعمد، حكيم في أنه ما يؤاخذه بذلك الفعل الخطأ، فإن الحكمة تقتضي أن لا يؤاخذ الإنسان إلا بما يختار ويتعمد.

---

(١) ينظر إلى الأدلة العقلية التي أستدل بها الرازي على نفي الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى إلى التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٥٤؛ ومج٢، ج٤، ٩٣-٩٤؛ ومج٤، ج٧، ص١٣٢، ومج٣، ج٥، ص١٢٢؛ ومج٦، ج١١، ص٢١٢؛ ومج٨، ج١٥، ص١٨١ ومج ٩، ج ١٧، ص ٣١؛ ومج ١٠، ج ١٩، ص٧٣؛ ومج١١، ج٢١، ص٨١؛ ج٢٢، ص١٣٣، وص ١٥٥ - ١٥٦؛ ومج ١٤، ج ٢٨، ص ٢٣٤؛ ومج ١٦، ج٣٢، ص٤٣-٤٤؛ والخمسين في أصول الدين، ص٣٧٧؛ ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص٢٠٥؛ والأربعين في أصول الدين، (١/ ٣٥٠-٣٥٣)؛ والمحصل، ص٢٠٥-٢٠٧؛ والمطالب العالية، (٣/ ١٩٠-٢٠٧)؛ والأربعين في أصول الدين، ٣٥٠-٣٥٣.
وأسرار التنزيل وأسرار التنزيل وأنوار التأويل: للرازي، (ل/ ٥٢-٥٣)، مخطوط.

(٢) يقصد الدليل العقلي.

(٣) التفسير الكبير، مج١٠، ج١٩، ص٧٣؛ وينظر مج ٨، ج ١٥، ص ١٦٨؛ وص ١٨١؛ ومج٩، ج ١٧، ص ٢٧؛ ومج ١٠، ج ١٩، ص ٧٣؛ وج ٢٠، ص ٦٢؛ ومج ١٦، ج٣٢، ص٤٤.

واعلم أن أهل السنة[١] لما اعتقدوا أن أفعال الله تعالى غير معللة برعاية المصالح قالوا: معنى كونه تعالى حكيما كونه عالما بعواقب الأمور.

وقالت المعتزلة: هذه الآية تبطل هذا القول لأنه تعالى عطف الحكيم على العليم، فلو كان الحكيم هو العليم لكان هذا عطفا للشيء على نفسه وهو محال

والجواب: أن في كل موضع من القرآن ورد فيه لفظ الحكيم معطوفا على العليم كان المراد من الحكيم كونه محكما في أفعاله، فالإحكام والإعلام عائدان إلى كيفية الفعل والله اعلم)[٢].

ثانيا: أول الحكمة بالعلم[٣]. هذا إن لم تكن معطوفة على العليم.

ثالثًا: أول الحكمة بأنه المصيب في أحكامه وأفعاله[٤].

---

(١) يقصد بأهل السنة الأشاعرة.

(٢) التفسير الكبير، مج٥، ج١٠، ص٢٣٧؛ وينظر إلى تأويل الحكمة بالإحكام والإتقان في: مج ٦، ج ١٢، ص١٧٣؛ ومج ٨، ج١٥، ص ١٩١؛ ومج ٩، ج١٨، ص٢١٦؛ ومج١٣، ج٢٥، ص٧٠؛ ومج١٤، ج٢٨، ص٨١.

(٣) ينظر إلى تأويل الحكمة بالعلم في: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٤٠؛ ومج١، ج٢، ص ٢١٠؛ ومج ٢، ج ٤، ص ٦٨؛ ومج ٣، ج ٥، ص ٢١١؛ وومج٤، ج٧، ص٤٣؛ ص١٦٥؛ وص٢٠٧؛ وج٨، ص٨٤-٨٥؛ وص٢١٦؛ مج٦، ج١١، ص١٠٣؛ ومج٨، ج١٥، ص٦٦؛ ومج١٢، ج٢٣، ص١٨٢؛ وج٢٤، ص١٨٠-١٨١؛ ومج١٣، ج٢٥، ص١١٧؛ وص١٣٦؛ وص١٤٢؛ وص١٥٨؛ وص٢٣٩؛ وص٢٥٨؛ وج٢٦، ص٤؛ ومج ١٤، ج ٢٧، ص ١٤٢؛ وص ٢٥٧؛ وص ٢٧٥؛ ومج ١٥، ج ٢٩، ص ٢٠٧؛ وص٢٧٥.

(٤) ينظر إلى تأويل الحكمة بأنه المصيب في أحكامه وأفعاله في: التفسير الكبير، مج٣، ج٦، ص٩٥؛ مج٥، ج٩، ص١٤٠، وج١٠، ص١٣٥؛ ومج٧، ج١٣، ص٣٣؛ ومج٨، ج١٦، ص ٥؛ ومج٩، ج ١٧، ص ١٤؛ وج ١٨، ص ٢١٦؛ ومج ١٥، ج ٢٩، ص٢٠٧.

وأوضح معنى الحكمة الصحيح في مواطن أخرى من تفسيره، فهي بمعنى كل ما يفعله ويحكم به[١]، وأنه المدبر أمر عباده على ما يقتضي الحكمة والصواب[٢] وأنه الذي لا يلحقه خطأ في التدبير[٣].

والرازي يثبت الحكمة في موضع أخر، حيث يقول: (الحكمة صفة ثابتة لله تعالى لا يمكن زوالها)[٤]؛ بل إنه يجعل إثبات الحكمة من الأمور المتفق عليها، فيقول: (إن الله لم يفعل فعلا خاليا عن حكمة وهذا متفق عليه)[٥].

وهو يرى أن الحكمة تعود إلى العبد لا إلى الله تعالى موافقة للمعتزلة،

---

(١) ينظر إلى تأويل الحكمة بأنه الحكيم بكل ما يفعله ويحكم به في: التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص٢١٨؛ وج٨، ص٦٧؛ ومج٦، ج١١، ص١١٤؛ وص٢٢٩؛ ومج٨، ج١٥، ص١٣١؛ وص١٧١؛ وج١٦، ص٢٧؛ وص١١٥، ص١٩٢؛ وص١٩٨.

(٢) ينظر إلى تأويل الحكمة بأنه المدبر أمر عباده على ما يقتضي الحكمة والصواب في: التفسير الكبير، مج٨، ج١٦، ص١٣١؛ ومج٩، ج١٧، ص٥٠؛ ومج١٠، ج٢٠، ص١١٦؛ ومج١٤، ج٢٤، ص١٩٠؛ ومج١٥، ج٢٩، ص٢٠٧.

(٣) ينظر إلى تأويل الحكمة بأنه الذي لا يلحقه خطأ في التدبير في التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص٢٨.

(٤) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٥، ص٢٣٩؛ وينظر: مج٧، ج١٤، ص٣٢؛ ومج٨، ج١٥، ص٧٠؛ وص١١٩؛ وص٢١٤؛ وج١٦، ص١٦٦؛ ومج٩، ج١٧، ص١٣١؛ وج١٨، ص ٢١٣؛ ومج ١٠، ج ١٩، ص ١٠٦؛ وص ١٧٢؛ وص ١٧٨؛ وج ٢٠، ص ٦٥؛ وص٦٦؛ وص٧٣؛ وص٢١٤؛ ومج١١، ج٢٢، ص٥٧؛ وص٦٥؛ ومج١٢، ج٢٣، ص٨١؛ وص٨٧؛ وص٩٨؛ وص١٣٠-١٣١؛ وص١٩٥؛ وص٢١٤؛ وص٢٣٨؛ ومج ١٣، ج ٢٦، ص ٣٩، وص ٧٣؛ وص ١٥٧؛ وص ١٧١؛ وص٢٠١؛ ومج١٤، ج ٢٧، ص ٣؛ وص ٨٢؛ وص ١٠١؛ وص ٢٣٩؛ ومج ١٥، ج ٣٠، ص ١٨٥؛ وص ١٩٤؛ وص ٢٤٢؛ ومج ١٦، ج ٣١، ص ١٤٣.

(٥) ينظر التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٥، ص١٧٨.

فيقول: (يجب أن يعلم في أحكام الله أمورا أربعة:

(أحدها): أنها غير معللة بعلة أصلا، لأن كل ما كان معللا بعلة كان صاحبه ناقصا بذاته، كاملا بغيره، وذلك على الحق سبحانه محال.

(وثانيها): أن يعلم أن المقصود من شرعها منفعة عائدة إلى العبد لا إلى الحق، فإنه منزه عن جلب المنافع، ودفع المضار.

(وثالثها): أن يعلم أن له الإلزام والحكم في الدنيا كيف شاء وأراد.

(ورابعها): أنه يعلم أنه لا يجب لأحد على الحق بسبب أعماله وأفعاله شيء)[١].

وهو في هذا النص ينفي تعليل أفعال الله تعالى لشبهة الكمال والنقصان، وأن الحكمة تعود إلى العبد لا إلى الحق، وأن الله خلق المخلوقات وأمر بالمأمورات بمحض المشيئة فحسب، وأنه لا يجب لأحد على الحق شيء، ويلاحظ عليه أنه في الأمر الثاني جعل الحكمة تعود إلى العبد لا إلى الرب، وهو بهذا متأثر بالمعتزلة، مخالف لمذهب سلفه من الأشاعرة، ونجد له نصا آخر يؤكد تأثره بالمعتزلة فيقول: (إن الذي خلق هذه البنية الإنسانية ثم سواها وعدلها، إما أن يقال إنه خلقها لا لحكمة أو لحكمة، فإن خلقها لا لحكمة كان ذلك عبثا، وهو غير جائز على الحكيم، وإن خلقها لحكمة، فتلك الحكمة، إما أن تكون عائدة إلى الله تعالى أو إلى العبد، والأول: باطل، لأنه سبحانه متعالى عن الاستكمال والانتفاع، فتعين الثاني، وهو أنه خلق الخلق لحكمة عائدة إلى العبد)[٢].

---

(١) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٣٢.

(٢) التفسير الكبير، مج١٦، ج٣١، ص٧٨-٧٩؛ وينظر: المحصول في علم الأصول، =

كما يرى أن الحكمة في أفعال الله تعالى مترتبة على طريق الاتفاق لا القصد، حيث يقول: (أن الله تعالى خلق الخلق على وفق الحكمة ومطابقة المصلحة)(١).

بينما يرى في موضع آخر أن الحكمة على وجه القصد لا على وجه الاتفاق، فيقول: (الحكيم هو الذي فعله كما ينبغي لعلمه قاصدا لذلك الوجه، بخلاف من يتفق فعله موافقا للمقصود واتفاقا، كمن يتقلب على جنبه فيقتل حية وهو نائم، لا يقال له حكيم، وأما إذا فعل فعلا قاصدا لقتلها بحيث يسلم عن نهشها، يقال له حكيم)(٢).

والرازي يرى أن الله تعالى خلق المخلوقات، وأمر بالمأمورات، لا لحكمة ولا علة، بل فعل ذلك لمحض المشيئة، حيث يقول: (إن الله خلق السموات والأرض في مدة متراخية، فما الحكمة في تقييدها وضبطها بالأيام الستة؟ فنقول: أما على مذهبنا فالأمر في الكل سهل واضح، لأنه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولا اعتراض عليه في أمر من الأمور، وكل شيء صنعه ولا علة لصنعه)(٣)، ثم ذكر المذاهب الأخرى.

= تحقيق: د/ جابر العلواني؛ (٦/ ١٣٢؛ ١٧٢-١٧٤)؛ والكاشف عن المحصول في علم الأصول: للأصفهاني، (٥/ ٢٣٧-٢٣٨)، ت: سعيد المجيدي؛ وشرح المعالم في أصول الفقه المسمى بالإملاء على المعالم: لابن التلمساني، (٣/ ١٢٧٣)، ت: أحمد محمد صديق؛ وينظر إلى المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، ص٢٧٦؛ والحكمة والتعليل في أفعال الله عند أهل السنة والجماعة، (٢/ ٤٤١-٤٤٢).

(١) التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص٢٢، بتصرف يسير؛ وينظر، مج١٣، ج٢٥، ص١٧٨؛ ومج٩، ج١٧، ص٣٦.

(٢) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٨، ص٢١٥.

(٣) التفسير الكبير، مج ٧، ج ١٤، ص ٩٩؛ وينظر: مج ٢، ج ٤، ص ٩٤؛ ومج ٥، ج ٩، ص٥٧؛ ومج ٩، ج ١٧، ص ٥٠، وص ١٠٧؛ ومج ١٠، ج ١٩، ص٢٠٦؛ وج ٢٠، =

وهو حينما يحكي قول المعتزلة إما أن يكون مقررا لقولهم في الحكمة[١]، وإما أن يحكي قولهم دون أن يعترض عليهم[٢].

ثالثًا: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في الأمور التالية:

١) تعريفه للحكمة بالنسبة إلى الله لم يكن شاملا.

٢) اضطرابه في الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى فتارة ينفيها مستدلا بالأدلة العقلية على نفي الحكمة والتعليل عن أفعال الله تعالى، وأخرى يثبت الحكمة.

٤) إيجابه التأويل لصفة الحكمة.

٥) أن الله تعالى يفعل لمحض المشيئة لا لحكمة بناء على مذهبه في القضاء والقدر.

٦) أن الله خلق الخلق، وشرع الشرع لا لحكم مقصودة، وإنما لحكم متفقة.

٧) تأثره بالمعتزلة في إثباته الحكمة، حيث جعل الحكمة من الخلق والأمر تعود إلى العباد وحدهم.

وسيكون الرد عليه من وجوه مجملها:

الوجه الأول: ثبوت صفة الحكمة لله تعالى.

= ص ٢٧، ص ٤٩؛ ومج ١١، ج ٢١، ص ٢٣٩؛ ومج ١٣، ج ٢٥، ص ٩، وص ٢١٣؛ وج٢٦، ص٢٢؛ ومج١٦، ج٣٢، ص١٢٢.

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٤، ص٢٤؛ ومج١٣، ج٢٦، ص٢٧٥.

(٢) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٩٧.

تنوعت أدلة ثبوت «صفة الحكمة» فقد دلت أدلة العقول الصحيحة والفطر السليمة على ما دل عليه القرآن والسنة، من أنه سبحانه حكيم لا يفعل شيئا عبثا ولا بغير معنى ومصلحة وحكمة هي الغاية المقصودة بالفعل، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل، وقد دل كلامه وكلام رسوله على هذا وهذا في مواضع لا تكاد تحصى[(١)].

فأدلة ثبوت الحكمة متنوعة وهي كالآتي:

١) دلالة الفطرة:

من العلوم الفطرية الضرورية العلم بحكمة الله تعالى وتعليل أفعاله، يقول ابن القيم: (فإن مافي خلق الله وأمره من الحكم والمصالح المقصودة بالخلق والأمر والغايات الحميدة أمر تشهد به الفطر والعقول ولا ينكره سليم الفطرة)[(٢)].

ودلالة الفطرة على الحكمة ظهرت من وجوه:

الأول: أنه مركوز في الفطر أن المتصف بصفة الكمال أكمل من غير المتصف بها، وعليه فالمتصف بصفة الحكمة (فهو يفعل لحكمة وغاية مطلوبة يحمد عليها أكمل ممن يفعل لا لشيء البتة، كما أن من يخلق أكمل ممن لا يخلق، ومن يعلم أكمل ممن لا يعلم، ومن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم، ومن يقدر أكمل ممن لا يتصف بذلك، وهذا مركوز في الفطر مستقر في العقول، فنفي حكمته بمنزلة نفي هذه الأوصاف عنه، وذلك يستلزم وصفه بأضدادها وهي أنقص النقائص)[(٣)].

---

(١) شفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٥٣٧).

(٢) شفاء العليل، (٢/ ٥٣٧)؛ و(٥٧٠-٥٧١)؛ ومفتاح دار السعادة، (٢/ ٢٧)؛ وينظر إيثار الحق على الخلق: لابن الوزير، ص١٨٢.

(٣) ينظر شفاء العليل، (٢/ ٥٨٢).

الثاني: من أعظم ما تنزه الفطر الله تعالى عنه، وضع الأشياء في غير موضعها[(١)].

٢) دلالة النقل:

يقول ابن القيم: (والقرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام ولأجلها خلق تلك الأعيان.

ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مئة موضع أو مئتين لسقناها ولكن يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة)[(٢)]، وسبق ذكر شيء من هذه الأدلة بما يغني عن إعادته هنا.

٣) دلالة العقل:

من الأدلة العقلية الدالة على ثبوت «صفة الحكمة» لله تعالى ما يلي:

١) دليل الإحكام والإتقان، ففي أصناف المخلوقات من الاتقان والإحكام ما يدل ضرورة على وجود الخالق، وعلمه، وقدرته، وحكمته، وغير ذلك[(٣)].

٢) قياس الأولى، إذ الحكمة صفة كمال، وكل كمال لا نقص فيه بوجه من

---

(١) ينظر الحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة، (٢/ ٤٤٠-٤٤٨).

(٢) ينظر: مفتاح دار السعادة، (٢/ ٢٧)؛ وشفاء العليل، (٢/ ٥٣٧-٥٦٩)؛ والحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة، (٢/ ٣١٨-٤٢٢).

(٣) ينظر العظمة: لابن أبي الشيخ، (١/ ٢٧١-٢٧٦)؛ والتوحيد: لابن منده، (١/ ٩٧)؛ ودرء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٨/ ٣٥٤-٣٥٥)؛ والتدمرية، ص٣٤-٣٥ وص٥٠؛ والوعد الآخروي شروطه وموانعه: د/ عيسى السعدي، (١/ ٢٤٧-٢٤٨)؛ والحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة، (٢/ ٤٥٢-٤٨٣).

الوجوه، فالله أولى به، ويقرر ابن القيم هذا الدليل لإثبات الحكمة قائلا : (إذا كان الفاعل الحكيم الذي لا يفعل فعلا إلا لحكمة وغاية مطلوبة من فعله في الشاهد، ففي حق الله تعالى أولى وأحرى، فإذا كان الفعل للحكمة كمالا فينا فالرب تعالى أولى به وأحق)(١).

٣) أن الله تعالى وهب الحكمة لبعض خلقه، ولا يعقل أن يكون واهب الحكمة غير حكيم(٢).

٤) دلالة أفعال الله على صفاته.

يقول ابن تيمية في معرض رده على من أثبت بعض الصفات ونفى الآخر : (يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبت به تلك من العقليات فيقال : نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة كدلالة التخصيص على المشيئة، وإكرام الطائعين يدل على محبتهم، وعقاب الكفار يدل على بغضهم، كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه، والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته - وهي ما تنتهي إليه مفعولاته من العواقب الحميدة - تدل على حكمته البالغة، كما يدل التخصيص على المشيئة وأوْلَى، لقوة العلة الغائية، ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته، من النعم والحكم أعظم مما في

(١) مفتاح دار السعادة؛ (٢/ ٨٨)؛ وينظر شرح العقيدة الأصفهانية : لابن تيمية، (٢/ ٣٦٢)؛ والتدمرية، ص ٣٤ - ٣٥؛ والنبوات، ص ٣٤٢ - ٣٤٤ وإيثار الحق على الخلق : لابن الوزير، ص١٨٣؛ والوعد الآخروي شروطه وموانعه : د/ عيسى السعدي، (١/ ٢٤٧-٢٤٨)؛ والأدلة العقلية على أصول الاعتقاد : د/ سعود العريفي، ص٣٥٨-١٣٦٤؛ والحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة، (٢/ ٥١٦-٥١٨).

(٢) ينظر : درء تعارض العقل والنقل : لابن تيمية، (٨/ ٣٥٤-٣٥٥)؛ والتدمرية، ص٣٤-٣٥؛ وص٥٠.

القرآن من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة)[١].

ومما يستدل به هنا أيضًا إثبات إرادته وعلمه تعالى، فإن إثباتها يستلزم إثبات صفة الحكمة.

أما صفة الإرادة فقد ثبت أنه مريد، وأن الإرادة تخصص المراد من كل وجه امتنع ترجح الإرادة له، فكان إثبات الإرادة مستلزما إثبات الحكمة وإلا لم تكن إرادة[٢].

وأما العلم فكذلك، فإن إثباته يستلزم إثبات حكمته تعالى، فإن من المتفق عليه عند المسلمين أن طريقة إثباته هو ما في العالم من إحكام وإتقان، وهي من أصرح الدلالات على الحكمة والتعليل، بل هي أصرح في الدلالة عليها من دلالتها على العلم، فلا يمكن إذاً إثبات صفة العلم بها إلاّ بإثبات دلالتها على صفة الحكمة[٣].

٥) الاستدلال بالأثر على المؤثر، وأن الخالق أولى به، فالله تعالى لما خلق المخلوقين ووهبهم من صفات الكمال، - فكل كمال فيهم فهو منه تعالى -، عُلِمَ أنه متصف بكمال تلك الصفات إذ يمتنع أن يكون الأنقص خلق الأكمل.

وهذا الدليل من أكمل الأدلة على إثبات صفات الكمال لله تعالى، يقول ابن تيمية: (فالاستدلال بالأثر على المؤثر أكمل، كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً﴾ قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥]

---

(١) التدمرية، ص٣٤-٣٥.

(٢) النبوات: لابن تيمية، ٣٥٨.

(٣) النبوات: لابن تيمية، ص٣٥٧-٣٥٨؛ والحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة، (٢/٥١٣ - ٥١٥).

وهكذا كل ما في المخلوقات من قوة وشدة تدل على أن الله أقوى وأشد، وما فيها من علم يدل على أن الله أولى بالعلم والحياة)[١]، فلا يعطي القدرة إلا قادر، ولا العلم إلا عالم، والحياة إلا حي، فكذلك لا يعطي الحكمة إلا حكيم.

٦) الاستدلال بالتقابل بين الكمال والنقص، فثبت له تعالى صفات الكمال بنفي ما يناقضها.

فلو لم يكن موصوفا بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم اتصافه بالأخرى، فلو لم يوصف بالحكمة لزم اتصافه بنقيضها وهو العبث والسفه، والله تعالى منزه عن النقائص، فيجب تنزيهه عن العبث والسفه والظلم، وتنزيهه هذا يوجب اتصافه بالحكمة والعدل[٢].

٧) قاعدة الممكن لا يترجح إلا بمرجح.

أثبت أهل السنة والجماعة وغيرهم من جماهير الأمة أن هناك مرجحات لوقوع

---

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٣٥٧-٣٥٨)؛ وينظر (١٦/ ٣٦٠-٣٦١، و٤٤٧-٤٤٨)؛ والتدمرية، ص٣٤-٣٥؛ وص٥٠؛ ودرء تعارض العقل والنقل: (٨/ ٣٥٤-٣٥٥)؛ والنبوات، ص٣٤٢؛ ومفتاح دار السعادة: لابن القيم، (٢/ ٨٨)؛ وإيثار الحق على الخلق: لابن الوزير، ص١٨٣؛ والوعد الآخروي: د/ عيسى السعدي، (١/ ٢٤٧-٢٤٨)؛ والمعرفة في الإسلام: د/ عبد الله القرني، ٥٥٦ - ٥٥٧؛ والأدلة العقلية: د/ سعود العريفي، ص٣٦٤-٣٧٠؛

(٢) التدمرية: لابن تيمية، ص١٥١؛ وينظر مجموع الفتاوى، (٦/ ٨٨ - ٩٤)؛ والنبوات، ص٣٥٨-٣٥٩؛ والمعرفة: د/ عبدالله القرني، ص٥٥١؛ والأدلة العقلية على أصول الاعتقاد، ص ٣٧١ - ٣٧٦؛ والحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة، (٢/ ٥١٨ - ٥١٩).

الفعل لولاها لما وقع الفعل وهي:

١) الفاعل نفسه.

٢) صفة القدرة القائمة به.

٣) صفة الإرادة، وما تتضمنه من الإرادة الجازمة التي تسبق الفعل وتوجب حصوله بعدها مباشرة.

٤) الفعل الذي ينشأ عن المفعول، وهو هنا مثل خلقه تعالى أو رحمته أو إحسانه أو غير ذلك.

٥) الحكمة والعلة والغاية الحميدة، العائدة إلى الفاعل أولا من محبته ورحمته ونحوهم وما تتضمنه بعد ذلك من الحكم العائدة إلى غيره، ومما يدخل هنا العلم بالمصلحة المترتبة على الفعل، فإن هذا مما تتضمنه الحكمة.

فهذه القاعدة تشمل كل هذه المرجحات ولا يجوز قصرها على شيء منها دون الآخر إذ هذا هو التناقض الذي وقعت فيه الفرق وذمت به. فنفي الحكمة يلزم منه الترجيح بلا مرجح وهو من أعظم ما تبطله العقول والفطر إذ يلزم منه ألا يقع الفعل أصلا[١].

٤) دلالة الإجماع:

الله تعالى يفعل ما يفعل لحكمة، فيخلق لحكمة ويأمر لحكمة، وهذا قول السلف والأئمة وجمهور المسلمين.

---

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، (٤/ ١٧١؛ و٢٠٣)؛ وإيثار الحق على الخلق: لابن الوزير، ص١٩٣-١٩٤؛ والحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة، (٢/ ٥٢٠-٥٢٣).

وقد حكى الإجماع على إثبات «صفة الحكمة» ابن تيمية في أغلب مصنفاته[١] وابن القيم[٢]، وابن الوزير[٣].

كما حكى الإجماع على تعليل الأحكام عامة الأصوليين[٤].

بعد أن أوضحت الأدلة الدالة على ثبوت «صفة الحكمة» لله تعالى بطل نفي الرازي لـ «صفة الحكمة»، وكل من نفى «صفة الحكمة» فهو جهمي، يقول ابن تيمية: (وذهب الجهم بن صفوان ومن وافقه من متكلمة الصفاتية إلى أنه لا يفعل شيئا لحكمة، فلا يخلق لحكمة، ولا يأمر لحكمة، ولا يفعل شيئا لشيء أصلا)، ثم يقول: (والرازي وأمثاله ينصرون هذا القول - أي نفي حكمته -)[٥].

كما أنه وافق المعتزلة في إثبات حكمة تعود إلى العباد وحدهم، فهذه لا تصلح

---

(١) ينظر: شرح العقيدة الأصفهانية، (١/ ٣٥٦)؛ ووأقوم ماقيل في الحكمة والقضاء والقدر والتعليل وبطلان الجبر والتعطيل، ص٢٩٠-٢٩١، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل، ت: محمد رشيد رضا؛ ومنهاج السنة، (١/ ١٤١)؛ و(٣/ ٩٨)؛ ومجموع الفتاوى، (٨/ ٤١٦، ٤٨٥)؛ و(١٦/ ١٣٠)؛ (١٧/ ١٨٢)؛ والصفدية، (٢/ ٣٣١).

(٢) ينظر شفاء العليل، (٢/ ٥٧٠-٥٧١)؛ وإعلام الموقعين، (١/ ١٩٦-٢٠٠).

(٣) ينظر إيثار الحق على الخلق، ص١٩٠؛ والعواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، (٧/ ٢٨٠-٢٨١).

(٤) من الأصوليين: الآمدي في الأحكام، (٣/ ٢٨٥-٢٦٤)؛ وابن الحاجب في منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ص١٨٤؛ والرازي في المحصول مع شرحه الكاشف (٦/ ٥٢٢)؛ و(٦/ ٣٦١-٣٦٢)؛ والزركشي في البحر المحيط، (٥/ ١٢٤)؛ والشاطبي في الموافقات، (١/ ٢٢١)؛ وينظر إلى حكاية الإجماع في الحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة، (٢/ ٤٢٣-٤٣٩).

(٥) شرح العقيدة الأصفهانية، (١/ ٣٥٦-٣٥٧)؛ وينظر جواب أهل العلم والإيمان، ص٢١٥؛ ومجموع الفتاوى، (٨/ ٤٦٦)؛ و(١٦/ ٢٩٧)؛ و(١٧/ ١٧٧).

أن تكون حكمة من فعل، وهي عند العقلاء قاطبة ليس بحكمة بل سفه[١].

الوجه الثاني: الرد على أدلته العقلية.

مجمل أدلة الرازي التي أستدل بها على نفي صفة الحكمة عن الله تعالى تتمثل في الحجج التالية:

* حجة الكمال والنقصان فلو كان الباري فاعلا لغرض لكان في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض، ... الخ وهذا واضح من خلال أدلته العقلية، وهذه الحجة لها علاقة بالصفات الاختيارية القائمة بالله والتي يسميها الأشاعرة وغيرهم حلول الحوادث[٢].

ويمكن الرد على هذه الحجة من أوجه، منها ما يلي:

(الوجه الأول): من باب المعارضة: إن الأشاعرة يقولون إن الأفعال حادثة بعد أن لم تكن، ولا يقولون: إن الله كان ناقصا قبل حدوثها، إذ أنه سبحانه فاعل بالقوة - أي أن الفعل ممكن له - فيقال لهم: ينبغي على قولكم هذا أن تحذوا بالحكمة حذو الفعل، فإن الله متصف بالحكمة أزلا كسائر صفات ذاته، ثم تقع الأشياء حسب ما تقتضيه حكمته، وعليه فليس عدم كل شيء نقصا، بل الصحيح أن يقال: حدوث مالا تقتضيه الحكمة هو النقص كما أن عدم وجود ما تقتضي الحكمة وجوده هو نقص أيضًا)[٣].

---

(١) ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٤/ ٣١٠).

(٢) موقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبدالرحمن المحمود، (٣/ ١٣١٤)؛ وينظر بيان تلبيس الجهمية، (١/ ١٩٩).

(٣) رسالة في الإرادة والأمر: لابن تيمية، (١/ ٣٧٩-٣٨١)، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى؛ ومنهج أهل السنة والجماعة والأشاعرة في توحيد الله: خالد عبداللطيف نور، (١/ ٣٣١).

(الوجه الثاني) : معلوم أن الأمور التي لا يمكن وجودها إلا حادثة متعاقبة ليس الكمال في أن يكون كل منها أزليا، فإن ذلك ممتنع، ولا في أن ذلك لا يكون، فإن ذلك نقص وعدم في أن تكون بحسب إمكانها على ما تقتضيه الحكمة، فيكون وجود تلك المرادات الحادثة من الكمالات التي يستحقها ولا يحتاج فيها إلى غيره، فيكون فعل ما يفعله للحكمة من أعظم نعوت الكمال التي يجب أن يوصف بها، ونفيها عنه يقتضي وصفه بالنقائص، وإن كل كمال يوصف به فليس مفتقرا فيه إلى غيره أصلا بل هو من لوازم ذاته ﷻ عما يقول الظالمين علوا كبيرا، الذين يصفونه بالنقائص، ويسلبونه الحكمة التي هي من أعظم نعوت الكمال، توهما أن إثباتها يقتضي الحاجة إلى غيره، وذلك غلط محض، بل لا يقتضي إثباتها إلا استلزام ذاته لنعوت كماله وكمال نعوته، لا افتقار إلى شيء مباين لنفسه المقدسة.

وإذا قيل كمل بفعله الذي لا يحتاج فيه إلى غيره كما لو قيل كمل بصفاته أو بذاته[١].

(الوجه الثالث) : القول: بأنه يكون ناقصا بذاته غير لازم، لأن الحكمة قبل حصولها لا تعتبر كمالا، وما ليس بكمال في وقت لا يعتبر عدمه نقصا فيه، فالكمال إذا كان مترتبا على الفعل امتنع حصوله قبل الفعل فلا يكون عدمه قبل الفعل نقصا[٢].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٤/ ٢٠٣-٢٠٥)؛ وينظر شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، (١/ ٣٥٨-٣٥٩)؛ وأقوم ما قيل في الحكمة والتعليل: لابن تيمية، ص٣٣٧٨؛ وشفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٥٧٨-٥٧٩).

(٢) ينظر الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى: محمد المدخلي، ص٥٩.

(الوجه الرابع) : النقص منفي عن الله تعالى عقلا ، كما هو منفي عنه سمعا ، والعقل يوجب اتصافه سبحانه بصفات الكمال، والنقص هو ما ضاد الكمال؛ فالعلم صفة كمال فما ضاده كان نقصا ، والقدرة صفة كمال فما ضاده كان نقصا ، والحياة صفة كمال فما ضاده كان نقصا ، وأما حصول ما يحبه في الوقت الذي يحبه فإنما هو كمال إذا حصل على الوجه الذي يحبه، وعدمه قبل ذلك نقص إذا كان لا يحبه قبل ذلك[(١)].

(الوجه الخامس) : العقل الصريح يعلم أن من فعل فعلا لا لحكمة، فهو أولى بالنقص ممن فعل لحكمة كانت معدومة، ثم صارت موجودة في الوقت الذي أحب كونها فيه، فكيف يجوز أن يقال: فعله لحكمة يستلزم النقص وفعله لا لحكمة لا نقص فيه[(٢)].

(الوجه السادس) : أنه ما من محذور يلزم بتجويز أن يفعل لحكمة، إلا والمحاذير التي تلزم بكونه يفعل لا لحكمة أعظم وأعظم، وحينئذ فإن كان هذا ممتنعا فالفعل لا لحكمة أعظم امتناعا ، وإن كان غير ممتنع صح الفعل لحكمة، مع أن الفعل لحكمة أولى من الفعل لا لحكمة، فعلم أن ما يستدل به على امتناع فعله لحكمة فهو حجة باطلة، وأن الفعل لحكمة أمر بكونه صفة كمال، وأصح في الأدلة العقلية والنقلية وأبعد عن التناقض سمعا وعقلا ، هذا

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، (١/ ٣٥٩-٣٦٠)؛ وينظر شفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٥٧٩-٥٨١).

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، (١/ ٣٦٢)؛ وينظر شفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٥٨٣).

لو كان الفعل لا لحكمة ممكنا فكيف إذا كان ممتنعا[١].

(الوجه السابع): أن التعليل بالحكم والمصالح لا يستلزم افتقار الرب إلى غيره واستكماله به؛ لأن هذا منقوض بنفس ما يفعله من المفعولات وبغير ذلك، يقول ابن القيم: (ما يحيله النفاة لحكمة الله تعالى أن إثباتها يستلزم افتقارا منه واستكمالا بغيره فهوس ووساوس، فإن هذا بعينه وارد عليهم في أصل العقل وأيضًا فهذا إنما هو إكمال للصنع لا استكمال بالصنع. وأيضًا فإنه سبحانه فعاله عن كماله، فإنه كمل ففعل لا أن كماله عن فعاله، فلا يقال: فعل فكمل كما يقال للمخلوق، وأيضًا فإن مصدر الحكمة ومتعلقها وأسبابها عنه سبحانه فهو الخالق وهو الحكيم، وهو الغني من كل وجه أكمل الغنى وأتمه، وكمال الغنى والحمد في كمال القدرة والحكمة، ومن المحال أن يكون ﷻ فقيرا إلى غيره)[٢].

* أما عن حجة استلزام التسلسل والتي مفادها: لو كان تعالى فاعلا للعالم لعلة أوجبته لم تخلُ تلك العلة من أن تكون قديمة أو محدثة... الخ. فيمكن الرد عليها بالأوجه التالية:

(الوجه الأول): يقال له في الحكمة ما يقوله هو في الفعل؛ وذلك بأن يقال له: لا يخلو إما أن يكون الفعل قديم العين أو قديم النوع، أو لا يمكن ذلك. فإن

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، (١/ ٣٦٣)؛ وينظر شفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٥٨٤)؛ ينظر إلى مناقشة هذه الحجة في كل من مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ١٣٠ - ١٣٢)؛ و(٨/ ١٥٢)؛ منهاج السنة، (١/ ١٤١ - ١٤٧)؛ وشفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٥٧٧-٦٠٠).

(٢) مفتاح دار السعادة، (٢/ ٧٦-٧٧)؛ والوعد الأخروي شروطه وموانعه: د/ عيسى السعدي، (٢/ ٦٨٥).

جاز أن يكون قديم العين أو قديم النوع، - فهذا الإلزام صالح لهم - ومن قال هذا ممتنع - أي قديم العين أو النوع في العقل - قيل وكذا الحكمة يمتنع تسلسلها.

ويلاحظ هنا أن القول بأن الفعل قديم العين هو قول الفلاسفة، ومعلوم أن الفلاسفة نفاة للحكمة فهم موافقون للأشاعرة في هذا، وإن لم يمكن أن يكون الفعل لا قديم العين ولا قديم النوع، فيقال: إذا كان فعله حادث العين والنوع، كانت حكمته كذلك.

فتبين أن معنى كونه تعالى يفعل لحكمة أنه يفعل مرادا لمراد آخر يحبه، فإذا كان الثاني محبوبا لنفسه، لم يجب أن يكون الأول كذلك، ولا يجب في هذا تسلسل[(١)].

(الوجه الثاني): يقال له في الحكمة ما يقال له في الأسباب، فإذا كان تعالى خلق شيئا بسبب وخلق السبب بسبب آخر حتى تنتهي إلى أسباب لا أسباب فوقها فكذلك خلق لحكمة والحكمة لحكمة حتى ينتهي إلى حكمة لا حكمة فوقها[(٢)].

(الوجه الثالث): هب أن هذا يستلزم التسلسل، لكن يستلزم التسلسل في الحوادث المستقبلة؛ فإن الحكمة التي لأجلها يفعل الفعل تكون حاصلة بعده فإذا كان بعدها حكمة أخرى لزم حوادث لا آخر لها في المستقبل. وهذا جائز

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، (١/ ٣٦٣-٣٦٤)؛ وينظر شفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٥٨٦).

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، (١/ ٣٦٥)؛ ومنهاج السنة: لابن تيمية، (١/ ١٤٥-١٤٧)؛ ورسالة الإرادة والأمر، (١/ ٣٨٦ - ٣٨٧)؛ وشفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٥٨٧).

باتفاق سلف الأمة وأئمتها وجماهيرها[١].

فعلم أن ما يستدل به على امتناع فعله لحكمة فهو حجة باطلة، وأن يفعل لحكمة أولى بكونه صفة كمال، واصح من الأدلة العقلية والنقلية وأبعد عن التناقض سمعا وعقلا، هذا لو كان الفعل لا لحكمة ممكنا، فكيف إذا كان ممتنعا![٢].

(الوجه الرابع): اشتمال الشبهة على لفظ العلة وهو مصطلح غير شرعي بلفظه، لأنه لم يرد في حق الله في كتاب ولا سنة، إلا أنه مستعمل فيهما بمعناه الذي يدل عليه كما هو ظاهر في القرآن، حيث ذكرت علل الأفعال: أي أسبابها، وأفعال الله تعالى في القرآن معللة بالأسباب، وارتباط أفعال الله تعالى بالأسباب ظاهر حيث عبر عنه بلام التعليل، وباء السببية، وما يجري مجراهما، واستخدام أهل السنة للفظ العلة على هذا المعنى صحيح، خلافا للأشاعرة[٣].

أما عن حجة أن علة فاعلية الله للعالم إن كانت قديمة لزم منها قدم العالم فهذه الشبهة تنقض بـ «صفة الإرادة»، فالأشعرية يقرون بقدمها مع قولهم بحدوث المراد، فلما لم يلزم من القول بقدم الإرادة لم يلزم من قدم الحكمة

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، (١/ ٣٦٥)؛ وينظر أقوم ما قيل في الحكمة والتعليل، ص ٣٤٢ - ٣٤٤؛ ومنهاج السنة، (١/ ١٤٦، ٤٢٠)؛ ومجموع الفتاوى، (٨/ ٣٨٠)؛ وشفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٥٨٧-٥٨٨؛ و٥٩٩)؛ وينظر إلى موقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبدالرحمن المحمود، (٣/ ١٣١٢-١٣١٥).

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، (٢/ ٣٦٣)، وينظر الحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة، (٢/ ٥٢٩).

(٣) ينظر: المصطلحات الكلامية في أفعال الله تعالى: أحمد محمد طاهر عمر، ص ١٤٤-١٤٧.

قدم الفعل. أي المفعول[١].

وأما عن حجة أن من فعل فعلا لغرض فإما أن يكون متمكنا من تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الواسطة أو لا يكون متمكنا... فيمكن الرد عليه بأن لا نسلم أن الحكمة منحصرة في الشيئين المذكورين فقط، لأن هذه الحكمة راجعة إلى المخلوق، ونحن نثبت حكمة أخرى غير هذه معها يعود حكمها إلى الله من حيث إنه يحبها ويرضاها، كما أننا ننكر تسمية الحكمة بالغرض، وعلى فرض التسليم بحصر الحكمة فيما ذكره فإن غاية هذه الشبهة هو أن الله قادر على تحصيل الحكمة بدون هذه الوسائط وقادر على تحصيلها بها، والعدول عن أحد المقدورين إلى الآخر لا يسمى عبثا إلا إذا كان العدول إليه مساويا للآخر من كل وجه أو كان دونه، وهذا مالا يمكن إثباته، بل الشرع والعقل بخلافه، فإنه لا يمكن أحدا أن يقول مثلا: إرسال الرسل وعدم إرسالهم سواء، ومعلوم أن الشيء يكون عبثا إذا كان لا فائدة منه، أما إذا كان وجود الوسيط سببا أو شرطا لحصول شيء لم يكن وجوده عبثا كوجود آلات الإحساس التي هي شرط لتحصيل الحس، ولا يقول عاقل إن وجودها عبث، فإن وجودها ضروري وما قال أحد بالعبث في إيجادها، فكذلك يقال في بقية الحِكم المعلومة وغير المعلومة لنا[٢].

الوجه الثالث: اللوازم التي تلزم من نفي «صفة الحكمة» عن الله تعالى.

---

(١) ينظر شفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٥٨٦)؛ ومنهج أهل السنة والأشاعرة في توحيد الله، (١/ ٣٣٢).

(٢) ينظر شفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٥٩٣-٥٩٨)؛ ومنهج أهل السنة والأشاعرة في التوحيد، (١/ ٣٣٥).

يلزم من نفي «صفة الحكمة» عن الله تعالى لوازم في غاية الشناعة، والتزامها مكابرة ظاهرة عند عامة العقلاء[١].

منها مخالفة الفطرة، والإجماع الذي هو حجة شرعية بعد مخالفتها لصريح الكتاب والسنة والدلالة العقلية السليمة.

كما يلزم من نفيها لوازم باطلة، فمن المعلوم أن الحق لا يلزمه من اللوازم إلا ما هو حق، فبطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم، ومما يقرر هذا التعليل أن نفي الحكمة والتعليل تلزمه لوازم باطلة، فدل على بطلانه[٢].

فنفي الحكمة والتعليل في أفعاله تعالى وأقواله وأوامره تعطيل لصفة الحكمة ونفي لها، بل نفي لأصل معناها وحقيقتها ومقتضياتها وآثارها، وذلك يستلزم النقص الذي يناقض كماله وكبريائه وعظمته[٣]، فالذي يفعل لا لحكمة ولا لغاية حميدة لا يعد حكيما عند سائر العقلاء بل يكون عابثا أو سفيها، وهذا من أعظم ما ينزه الله تعالى عنه[٤].

ومن اللوازم على القول بالنفي ما ذكره المقبلي[٥] بقوله: (قد استبان أن الحجة

---

(١) طريق الهجرتين: لابن القيم، ص١٢٩.

(٢) الحكمة والتعليل عند أهل السنة، (٢/ ٥٢٣).

(٣) شفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٦٥٨).

(٤) الحكمة والتعليل عند أهل السنة، (١/ ١٩٨).

(٥) المقبلي هو صالح بن مهدي، ولد سنة سبع وأربعين وألف، في مدينة المقبل، في اليمن، حارب التقليد، فحدث له بسبب ذلك مناظرات مع بعض الزيدية، فعاف البقاء في اليمن، فارتحل على مكة، أكثر من الحط على المعتزلة والأشعرية والصوفية في المسائل الكلامية، له من المؤلفات العلم الشامخ في إيثار الحق على الأباء والمشايخ، والإتحاف لطلبة الكشاف، مخطوط في جامعة الرياض، انتقد فيه كشاف الزمخشري، توفي بمكة سنة =

على وجوب تعليل أفعاله تعالى بالحكم، هو لزوم العبثية لعدم القول به، وأن لا يقع الفعل. ولزوم أن نظام العالم ومحاسن الشريعة اتفاقية فهذه ثلاث حجج عقلية كل منها أكبر من أختها...)[١].

كما يلزم أن يكون الفاعل بغير قصد للفائدة غير مستحق للحمد والشكر وفي هذا يقول ابن القيم: (ولا ريب أن هذا ينفي حمد الرب سبحانه على حصول هذه المنافع والحكم، لأنها لم تحصل بقصد إرادته، بل بطريقة الاتفاق الذي لا يحمد عليه صاحبه، ولا يثني عليه، بل هو عندهم بمثابة ما لو رمى رجل درهما لا لغرض ولا لفائدة، بل لمجرد قدرته ومشيئته على طرحه، فاتفق على أن وقع في يد محتاج انتفع به فهذا من شأن الحكم والمصالح عند المنكرين)[٢].

ومما يلزم النفي من الباطل الطعن في الربوبية والإلهية، وفي هذا يقول ابن القيم: (ونفي قيام الفعل والحكمة به نفي لهما في الحقيقة، إذ فعل لا يقوم بفاعله وحكمة لا تقوم بالحكيم شيء لا يعقل، وذلك يستلزم إنكار ربوبيته، وإلهيته، وهذا لازم لمن نفى ذلك، ولا محيد له عنه وإن أبى التزامه، وأما من أثبت حكمته وأفعاله على الوجه المطابق للعقل والفطرة، وما جاءت به الرسل لم يلزم من قوله محذور البتة، بل قول حق، ولازم الحق حق كائنا من كان)[٣].

= ثمان وأحد عشر ألف بمكة. ينظر: البدر الطالع: للشوكاني، (١/ ٢٨٨-٢٩٩ (٢٠٤)؛ والأعلام: للزركلي، (٣/ ١٩٧).

(١) العلم الشامخ، ص٧٠.

(٢) شفاء العليل، (٢/ ٥٦٠-٥٦١)؛ وينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٤/ ٣٠٩)؛ و(١٦/ ٢٩٦ - ٢٩٧)؛ ومنهاج السنة، (١/ ٤٦٤)؛ و(٣/ ١٧٥)؛ ورسالة في الشكر، (١/ ١٠٣) ضمن جامع الرسائل؛ وإيثار الحق: لابن الوزير، ص١٨٦.

(٣) طريق الهجرتين، ص ١٠٩؛ وينظر النبوات، ص ٣٥٦ - ٣٥٨.

كما يلزم من نفي الحكمة الطعن في النبوة، إذ لولا حكمة الله تعالى لما أرسل الرسل وأنزل الكتب، وأيد رسله صلوات ربي وسلامه عليهم أجمعين بالآيات البينات، فدلت على صدقهم، فمن أعجب العجب أن تسمح نفس بإنكار الحكم والعلل الغائية والمصالح التي تضمنتها هذه الشريعة الكاملة التي هي من أدل الدلائل على صدق من جاء بها، وأنه رسول الله حقا، ولو لم يأتِ بمعجزة سواها لكانت كافية شافية، فإن ما تضمنته من الحكم والمصالح والغايات الحميدة، والعواقب السديدة، شاهدة بأن الذي شرعها وأنزلها أحكم الحاكمين، وأرحم الراحمين، وشهود ذلك في تضاعيفها ومضمونها كشهود الحكم والمصالح والمنافع في المخلوقات العلوية والسفلية، وما بينهما من الحيوان والنبات والعناصر والآثار التي بها انتظام مصالح المعاش.

فكيف يرضى أحد لنفسه إنكار ذلك وجحده، وإن تحمّل واستحيا من العقلاء قال: ذلك أمر اتفاقي، غير مقصود بالخلق والأمر(١).

ويدخل في هذه المسألة أيضًا أنه يلزم من نفي التعليل نفي صفتي «العلم» و«الإرادة» بناءً على أن إثبات هاتين الصفتين يستلزم إثبات الحكمة(٢).

وما من محذور يلزم بتجويز أن يفعل لحكمة إلا والمحاذير التي تلزم بكونه يفعل لا لحكمة أعظم وأعظم، وحينئذ فإن كان هذا ممتنعا فالفعل لا لحكمة أعظم امتناعا وإن كان غير ممتنع صح الفعل لحكمة، مع أن الفعل لحكمة

---

(١) شفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٥٧٢)؛ وينظر الحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة، (٢/ ٥٢٨).

(٢) ينظر النبوات: لابن تيمية، ص٣٥٦-٣٥٨؛ وطريق الهجرتين وباب السعادتين: لابن القيم، ص١٢١.

أولى من الفعل لا لحكمة[١].

الوجه الرابع: إبطال تأويلاته.

وذلك سيكون بإيضاح معنى الحكمة في اللغة والشرع، ومن ثم إيضاح أقوال السلف الصالح في تفسير الآيات البينات، وقد سبق إيضاح معنى الحكمة في اللغة والشرع بما يغني عن إعادته هنا[٢].

إذ أننا نلاحظ أن التعريف الذي ذكره الرازي السابق الذكر[٣] إشارة إلى أن حكمة الله صفة قائمة به تعالى، ولا فيه إثبات لتعليل أفعال الله تعالى[٤].

هذا عن تعريفه، أما عن تأويله لـ «صفة الحكمة» بالعلم فهذا تأويل لصفة ثابتة نقلا وعقلا بصفة مغايرة لها في المعنى، إذ العالم قد يكون حكيما وقد يكون غير حكيم لأن العلم يطابق المعلوم سواء كان حكمة أو سفها[٥]، والحكمة أمر زائد على ذلك[٦].

فحكمة الله صفة مستقلة لها معنى يخصها عن بقية الصفات، وهي تتضمن أنه تعالى يفعل لحكمة تتضمن الغاية الحميدة والغاية المحبوبة، ووضع كل

---

(١) ينظر شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، (٢/ ٣٦٣)، وشفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٥٨٤).

(٢) يراجع ص من هذا المبحث.

(٣) يراجع ص من هذا المبحث.

(٤) ينظر طريق الهجرتين: لابن القيم، ص١٧١.

(٥) ينظر مجموع الفتاوى، (١٦/ ٢٩٧)؛ ومنهاج السنة، (١/ ١٤١)؛ والوعد الآخروي، (٢/ ٦٨٦).

(٦) مجموع الفتاوى، (١٤/ ١٨٣)؛ و(١٦/ ٢٩٨).

شيء في موضعه وليست هي مطلق أو مجرد المشيئة أو العلم، أو القدرة وإن كانت من لازم تلك الصفات[١].

ويقرر مذهب أهل السنة والجماعة ابن القيم حيث يقول عنهم: (ويؤمنون مع ذلك بحكمته، وأنه حكيم في كل ما فعله وخلقه، وأن مصدر ذلك جميعه عن حكمة تامة، هي التي اقتضت صدور ذلك وخلقه، وأن حكمته حكمة حق عائدة إليه قائمة به كسائر صفاته، وليست عبارة عن مطابقة علمه لمعلومه، وقدرته لمقدوره، كما يقول نفاة الحكمة الذين يقرون بلفظها دون حقيقتها، بل هي أمر وراء ذلك، وهي الغاية المحبوبة له، المطلوبة التي هي متعلق محبته وحمده، ولأجلها خلق فسوى، وقدر فهدى، وأمات وأحيا، وأشقى وأسعد، وأضل وهدى، ومنع وأعطى)[٢].

فإثبات الحكمة يتضمن إثبات كمال علمه تعالى، وتمامه، وليس مجرد العلم بالأشياء، بل بما دق ولطف وخفي منها، فإنه تعالى مطلع على بواطن الأمور وخفاياها وأسبابها وحكمها وأوائلها وخواتمها، ومن أعظم هذه المعلومات الدقيقة ارتباط الأسباب بمسبباتها خلقا وأمرا وقدرا وشرعا.

وحكمة الله مع كونها تتضمن ذلك فهي كذلك تتضمن العمل بذلك العلم، وبمقتضاه، فيضع تعالى كل شيء في موضعه بحسب ما يحقق صلاحه والغاية الحميدة منه[٣].

فالحكمة ليست هي مجرد العلم، بل هي أدق منه، وليست هي أيضًا مجرد

---

(١) الحكمة والتعليل عند أهل السنة، (١/ ١٨٦-١٨٧).

(٢) طريق الهجرتين، ص١٠٨؛ وينظر مجموع الفتاوى، (١٤/ ١٨٣).

(٣) ينظر إيثار الحق على الخلق: لابن الوزير، ص١٨١.

العلم بدقائق الأشياء، بل لابد من العمل بذلك العلم، فيكون الحكيم عالما بدقيق الأشياء، وخفاياها، وعاملا بمقتضى ذلك العلم، ولذلك نجد كثيرا ما يقرن بين اسمي العليم والحكيم، وهذا دليل على أن بينهما تغايرا في المعنى، وأن لاسمه تعالى الحكيم معنى يخصه، غير معنى اسمه العليم، وليسا مترادفين كما يدعي ذلك من يدعيه من نفاة الحكمة(١).

فكثيرا ما يختم الله تعالى الآيات في كتابه العزيز ببعض أسمائه الحسنى.

وبتأمل الآيات نجد التناسب العظيم بين الاسم المختومة به وبين ما تضمنته الآية من أي شيء من أفعاله تعالى خلقا كان أو أمرا.

وهذا يدل على أن تلك الأفعال مقتضى تلك الاسماء وموجبها فهي صادرة عنها(٢).

ومن أكثر ما يختم الله به الآيات من أسمائه العليم والحكيم؛ وهما اسمان موجبان للتخصيص(٣)، فمجيئها بعد ذكر شيء من أمره تعالى أو خلقه يفيد تخصيص ما سبقهما بهما، بل صدور كل أفعاله عنهما، بخلاف بقية الصفات التي تصدر عنها بعض الأفعال دون بعض، فالعلم والحكمة مثل القدرة والإرادة في هذا(٤).

فبذكر هذين الاسميين عند ذكر مصدر خلقه وشرعه تنبيها على أنهما صدرا عن

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم: لابن الوزير، (٧/ ٣١٢).

(٢) شفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٥٦٢).

(٣) رسالة في المعاني المستنبطة من سورة الإنسان: لابن تيمية، (١/ ٧٧)؛ ورسالة في عدل الله، (١/ ٥١)، كلاهما ضمن جامع الرسائل والمسائل.

(٤) الحكمة والتعليل عند أهل السنة، (٢/ ٣٦٦-٣٦٧).

حكمة مقصودة مقارنة للعلم المحيط التام[(١)].

فالعلم كماله أن تقترن به الحكمة، وإلا فالعالم الذي لا يريد ما تقتضيه الحكمة وتوجبه، بل يريد ما يهواه، سفيه غاو، وعلمه عون له على الشر والفساد[(٢)].

كما أن الحُسْن في أسمائه تعالى يكون باعتبار كل اسم على انفراده ويكون باعتبار جمعه إلى غيره فيحصل بجمع الاسم إلى الآخر كمال فوق كمال.

وهذا مثل اقتران «العزيز بالحكيم» فإن الله تعالى يجمع بينهما في القرآن كثيرا، فيكون كل منهما دالا على الكمال الخاص الذي يقتضيه، وهو العزة في العزيز، والحُكْم والحِكْمَة في الحكيم، والجمع بينهما دال على كمال آخر وهو أن عزته تعالى مقرونة بالحكمة، فعزته لا تقتضي ظلما وجورا وسوء فعل، كما قد يكون من أعزاء المخلوقين، فإن العزيز منهم قد تأخذه العزة بالإثم، فيظلم ويجور ويسيء التصرف. وكذلك حُكْمه تعالى وحِكْمَته مقرونا بالعز الكامل بخلاف حكم المخلوق وحكمته، فإنها يعتريها الذل[(٣)].

أما عن تأويل الحكمة بالإحكام والإتقان، فالإحكام والإتقان الظاهر في الخلق من آثار حكمته تعالى، وكذلك التعليلات والأسباب والسنن الإلهية والتقديرات المحكمة والأحكام الشرعية المناسبة والموافقة للنظر والأزمان

---

(١) ينظر شفاء العليل، (٢/ ٥٦٢-٥٦٣)؛ وطريق الهجرتين، ص١١٠-١١١؛ والعواصم والقواصم، (٦/ ٨٣).

(٢) طريق الهجرتين، ص١٢٨.

(٣) القواعد المثلى: لابن عثيمين، ص٩؛ وينظر بدائع الفوائد: لابن القيم، (١/ ١٦٦)؛ وطريق الهجرتين، ص١٢٧-١٢٨؛ وإيثار الحق على الخلق، ص٢٠١.

والأماكن وغيرها[١].

فلا يتصور الإحكام والإتقان إلا إذا فعل هذا للحكمة المطلوبة، فكان ما علم من إحكامه وإتقانه دليلا على علمه، وعلى حكمته أيضًا وأنه يفعل لحكمة، والذين استدلوا بالإحكام على علمه ولم يثبتوا الحكمة وأنه يفعل هذا لهذا متناقضون عند عامة العقلاء، وحذاقهم معترفون بتناقضهم، فإنه لا معنى للإحكام إلا الفعل لحكمة مقصودة فإذا انتفت الحكمة ولم يكن فعله لحكمة انتفى الإحكام، وإذا انتفى الإحكام انتفى دليل العلم، وإذا كان الإحكام معلوما بالضرورة، ودلالته على العلم معلومة بالضرورة علم أن حكمته ثابتة بالضرورة وهو المطلوب[٢].

وكما هو معلوم تمدحه ﷻ بالحكمة كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّنَ ٱلْأَنۢبَآءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ ﴿٤﴾ حِكْمَةٌۢ بَٰلِغَةٌۖ فَمَا تُغْنِ ٱلنُّذُرُ ﴿٥﴾﴾ [القمر: ٤ - ٥] وأمثالها هي مانعة عن تأويل الحكيم بأنه ذو الإحكام في المخلوقات لا ذو الحكمة فيها ولا شك أن إثبات الأحكام لها والحكم فيها أكثر مدحا وأنه تعالى أولى بكل مدح[٣].

أما عن التأويلات الأخرى للحكمة فظاهر كلام الرازي أنه مثبت للحكمة دون أن يشعر فمراغمة الفطر من أصعب الأمور، وهذا ما نجده في تفسير السلف الصالح للآيات البينات التي اشتملت على «صفة الحكمة» حيث يقول قتادة في

---

(١) الحكمة والتعليل، (١/ ١٨٣).

(٢) النبوات، ص٣٥٧-٣٥٨؛ وينظر مجموع الفتاوى، (١٦/ ٢٩٧-٢٩٨)؛ ومنهاج السنة، (١/ ١٤١)؛ وإيثار الحق على الخلق، ص١٩٣-١٩٤.

(٣) إيثار الحق على الخلق، ص٢٢٢-٢٢٣.

قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٨]: (حكيم في أمره، خبير بخلقه)[١].

ويقول ابن جرير: (حكيم في تدبيره ونصره من نصر، وخذلانه من خذل من خلقه، لا يدخل تدبيره وهنا ولا خلل)[٢].

ويقول ابن كثير: (حكيم في أفعاله وأقواله الكونية والشرعية فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهو العادل الذي لا يجور أبدا ولا يضيع مثقال ذرة من خير وشر بل يجازي عليه في الدنيا والآخرة)[٣].

ومما يجدر التنبيه إليه هنا أن الرازي لا يثبت الحكمة كصفة قائمة بالله تعالى وأن لها غايات حميدة في مفعولاته، وإنما أثبت شيئا منها كأحكامه في مخلوقاته وأنه مصيب في أحكامه وأفعاله، وأنه حكيم بكل ما يفعله ويحكم به اتفاقا لا قصدا، وبأنه المدبر أمر عباده على ما تقتضيه الحكمة والصواب، وأنه لا يلحقه خطأ في التدبير، وأن الحكمة تعود إلى مصلحة العباد فحسب.

❊ ❊ ❊

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره، (٣/ ١٢٦)، أنا معمر، عن قتادة؛ وابن جرير في تفسيره، (٢٨٧٠٤)، من طريق يزيد قال: ثنا: سعيد، عن قتادة به مثله، وأورده السيوطي في الدر المنثور (٦/ ٦٧٤)، إسناده صحيح. ينظر أقوال التابعين في مسائل التوحيد والإيمان، (٣/ ٨٦٢) (٩٩٠).

(٢) جامع البيان، (١١/ ٥٩)؛ وينظر (٤/ ١٢٤)؛ و(١١/ ٢٥٩)؛ و(٦/ ٤٧٣)؛ و(٦/ ٦١٩)؛ و (٧/ ١٦٧)؛ و (٧/ ٦٩٨)؛ و (٨/ ٤١٠)؛ و (١١/ ٣٧١ - ٣٧٢)؛ و (١١/ ٤٠٥)؛ و(١١/ ٥٥٧)؛ (١٣/ ٣٦٤)؛ و(٢٢/ ٤٩٦)؛ و(٢٣/ ٢١).

(٣) تفسير القرآن العظيم، (٤/ ١١٨)؛ وينظر (١/ ٦١٠)؛ و(٢/ ٢٢٩)؛ و(٢/ ٢٦٧)؛ و(٢/ ٤٧٦)؛ و(٣/ ١١٠)؛ و(٤/ ٨٤)؛ و(٤/ ٢٢)؛ و(٤/ ١١٨)؛ و(٤/ ١٣١-١٣٢)؛ و(٤/ ١٧٥)؛ و(٤/ ٤١٣)؛ و(٨/ ٥٦).

المطلب الثاني
بعض الأدلة الدالة على صفة الحكمة(١)

أولًا: الأدلة التي اشتملت على لام التعليل:

اللام من أشهر أدوات التعليل، بل هي الحرف الأساسي له(٢)، ويجمع النحاة وعلماء الأصول(٣)، والعقيدة(٤)، والتفسير(٥) على مجيئها للتعليل(٦).

موقف الرازي:

اضطرب موقف الرازي من لام التعليل، فتارة ينفيها، ويجعلها لام العاقبة لأن التعليل في أفعال الله محال، وذكر الشبه التي ينفي بها التعليل في أحكام الله(٧)،

---

(١) الأدلة الدالة على صفة الحكمة كثيرة جدا، ولو بسطت القول فيها لتسع المقام، وطال الكلام، إلا أنني أكتفيت بأشهرها وأدلها على الحكمة.

(٢) الأدوات النحوية في كتب التفسير، د/ محمد أحمد الصغير، ص٤٨٧.

(٣) ينظر قواطع الأدلة: للسمعاني، (٤/ ١٦٢)؛ وشرح اللمع: للشيرازي، (٢/ ٨٠١)؛ والتمهيد في أصول الفقه: لابن الخطاب، (٤/ ٩ - ١٠)؛ والمستصفى من علم الأصول: للغزالي، (٢/ ٢٩٨).

(٤) ينظر شفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٥٤٠)؛ ومفتاح دار السعادة، (٢/ ٢٧)؛ والعواصم والقواصم: لابن الوزير، (٧/ ٣٠٠-٣٠١).

(٥) البرهان: للزركشي، (٣/ ١٦٦) و(٤/ ٢٩٢-٢٩٩)؛ معاني القرآن: للفراء، (٢/ ٣١٩)؛ (١/ ٢٦١)؛ ومعاني القرآن: للأخفش، ص٣٠٠، ٣٠٥.

(٦) ينظر مغني اللبيب: لابن هشام، (١/ ٢٠٩-٢١٠)؛ وشرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، (٢/ ٢١-٢٢).

(٧) يراجع ما سبق من الشبه العقلية لنفي التعليل عن أحكام الله من هذا المبحث. =

وأوجب التأويل[١].

يقول عند قوله تعالى: ﴿لِيَحْمِلُوٓاْ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [النحل: ٢٥]: (اللام في: ﴿لِيَحْمِلُوٓاْ﴾ لام العاقبة، وذلك لأنهم لم يصفوا القرآن بكونه أساطير الأولين لأجل أن يحملوا الأوزار، ولكن لما كانت عاقبتهم ذلك حسن ذكر هذه اللام كقوله: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨])[٢]، بينما نجد قوله عند هذه الآية مخالف تماما لما قرره هنا، حيث جعل المراد من هذه اللام لام التعليل، فيقول: (المشهور أن هذه اللام يراد بها العاقبة، قالوا: وإلاّ نقض قوله: ﴿وَقَالَتِ ٱمْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ﴾ [القصص: ٩] ونقض قوله: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي﴾ [طه: ٣٩] ونظير هذه اللام قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وقول الشاعر:

لِدُوا لِلْمَوْتِ وابْنُوا لِلْخَرَابِ[٣]

= وينظر التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص٦٢؛ ومج٩، ج١٧، ص٣١؛ ومج١٠، ج١٩، ص ٧٣؛ وج ٢٠، ص ٦٢؛ ومج ١١، ج ٢١، ص ٨١؛ ومج ١٥، ج ٣٠، ص ١٦٢؛ ومج١٦، ج٣٢، ص٤٣-٤٤.

(١) ينظر مج١٠، ج٢٠، ص١٨؛ وص٦٢؛ ج١٩، ص٧٣.

(٢) التفسير الكبير، مج ١٠، ج ٢٠، ص ١٨؛ مج ٦، ج ١١، ص ١٥٣؛ ومج ٧، ج ١٣، ص١٠٤؛ وص٢٠٦؛ وج١٤، ص٥٣؛ ومج٨، ج١٥، ص٦٢؛ وص١٥٥؛ وص١٦٨؛ وج١٦، ص١٥٥؛ وص١٦٨؛ ومج١٣، ج٢٦، ص٢٤٩؛ ومج١٦، ج٣٢، ص٤٣-٤٤؛ ومج١٤، ج٢٨، ص٢٣٢-٢٣٣.

(٣) ينسب هذا البيت لعلي بن أبي طالب، وهو عجز بيت صدره: لَهُ مَلَكٌ يُنَادِي كُلَّ يَوْمٍ، ينظر: خزانة الأدب: للبغدادي، (٩/ ٥٣٠-٥٣١)؛ وينسب إلى أبي العتاهية، وهو صدر بيت عجزه فَكُلُهم يَصِيرُ إِلَى تَبَابِ، ينظر ديوان أبو العتاهية، ص٢٣؛ والأغاني: لأبي فرج الأصفهاني، (٤/ ٧٤).

واعلم أن التحقيق ما ذكره صاحب الكشاف: وهو أن هذه اللام هي لام التعليل على سبيل المجاز[١]، وذلك لأن مقصود الشيء وغرضه يؤول إليه أمره فاستعملوا هذه اللام فيما يؤول إليه الشيء على سبيل التشبيه، كإطلاق لفظ الأسد على الشجاع، والبليد على الحمار)[٢] - وهذا دليل بين على مدى اضطراب الرازي -.

وتارة يجعل المراد من هذه اللام هي لام التعليل، ويضعف قول من قال: إنها لام العاقبة، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًاۚ﴾ [آل عمرآن: ١٧٨]: (حمل اللام على لام العاقبة فهو عدول عن الظاهر، وأيضًا فإن البرهان العقلي يبطله؛ لأنه تعالى لما علم أنهم لابد وأن يصيروا موصوفين بازدياد الغي والطغيان، كان ذلك واجب الحصول لأن حصول معلوم الله واجب، وعدم حصوله محال، وإرادة المحال محال، فيمتنع أن يريد منهم الإيمان، ويجب أن يريد منهم ازدياد الغي والطغيان، وحينئذ ثبت أن المقصود هو التعليل وأنه لا يجوز المصير إلى لام العاقبة)[٣]، كما أجاب على من قال: هذه اللام لا يمكن حملها على التعليل، فقال: (إن عندنا يمتنع تعليل أفعال الله لغرض يصدر من العباد، فأما أن يفعل تعالى ليحصل منه شيء آخر فهذا غير ممتنع)[٤].

---

(١) ينظر لقول صاحب الكشاف في الكشاف، (٣/ ١٥٨).

(٢) التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٤، ص٢٢٨.

(٣) التفسير الكبير، مج٥، ج٩، ص١٠٩؛ ومج٤، ج٨، ص٢١٦؛ ومج٥، ج٩، ص١٦؛ ومج٧، ج ١٣، ص ١٣٦ - ١٣٧؛ ومج ٩، ج ١٧، ص ١٥٠ - ١٥١؛ ومج ١١، ج ٢١، ص٨٣.

(٤) التفسير الكبير، مج٥، ج٩، ص١٠٩.

وقد يحكي قول المعتزلة ولا يعترض عليه وكأنه يقرر كلامهم، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩]: (قالت المعتزلة: دلت الآية على أنه تعالى إنما أنزل هذا القرآن لأجل الخير والرحمة والهداية، وهذا يفيد أمرين:

(أحدهما): أن أفعال الله معللة برعاية المصالح)[١].

وأحيانا يذكر القولين أنها لام كي ولا العاقبة دون أن يرجح بينهما، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿لِيَكْفُرُوا۟ بِمَآ ءَاتَيْنَٰهُمْ ۚ فَتَمَتَّعُوا۟ ۖ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [النحل: ٥٥]: (وفي هذه اللام وجهان:

الأول: أنها لام كي، والمعنى أنهم أشركوا بالله غيره في كشف ذلك الضر عنهم،...

الثاني: أن هذه اللام لام العاقبة، كقوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ۗ﴾ [القصص: ٨] يعني أن عاقبة تلك التصرفات ما كانت إلا هذا الكفر)[٢].

ويذكر القولين، ويرجح أنها لام الغرض، يقول عند قوله تعالى: ﴿لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔوا۟ بِمَا عَمِلُوا۟﴾ [النجم: ٣١] قول صاحب الكشاف: (أن اللام للغرض)[٣]؛ وقول الواحدي: (أن اللام لام العاقبة)[٤]، ثم قال: (والتحقيق فيه: وهو أن حتى ولام الغرض متقاربان في المعنى، لأن الغرض نهاية الفعل، وحتى للغاية المطلقة

---

(١) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص٢٠١؛ وينظر مج١٥، ج٢٩، ص٢٣٩.

(٢) التفسير الكبير، مج١٠، ج٢٠، ص٥٢.

(٣) ينظر لقول صاحب الكشاف في الكشاف، (٤/ ٤١).

(٤) ينظر لقول الواحدي في الوسيط، (٤/ ٢٠١).

فبينهما مقارنة فيستعمل أحدهما مكان الآخر، يقال: سرت حتى أدخلها ولكي أدخلها، فلام [الغرض][١] هي التي تستعمل في موضع حتى للغاية، ويمكن أن يقال: هنا وجه أقرب من الوجهين وإن كان أخفى منهما وهو أن يقال: إن قوله: ﴿لِيَجْزِيَ﴾ متعلق بقوله: ضل واهتدى لا بالعلة ولا بخلق السموات، تقديره كأن قال: هو اعلم بمن ضل واهتدى ﴿لِيَجْزِيَ﴾ أن من ضل واهتدى يجزي الجزاء والله اعلم به)[٢].

ثانيًا: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في اضطرابه في لام التعليل حيث عدها مرة لام العاقبة، واحتج بالشبه العقلية، كما خالف في إيجابه للتأويل؛ بينما عد اللام في مواضع أخرى أنها لام التعليل إذ أن مراغمة الفطر من أصعب الأمور.

وسيكون الرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: إيضاح الفرق بين لام التعليل ولام العاقبة.

وسيكون هذا بإيضاح المقصود بكلا اللامين:

فـ (لام العاقبة) المقصود بها ما دلت على مجرد ترتيب الغايات على الأفعال بدون قصد لها من الفاعل، كما لو قال قائل: يعصي العاصي ليقع في العذاب، فمقصود القائل هذا أن نهاية العاصي وقوعه في العذاب، إذ المعصية سبب للعذاب لكن العاصي لما كان لا يقصد العذاب بمعصيته لم تكن هذه لام تعليل بل لام عاقبة وصيرورة ومآل.

---

(١) في الأصل [العاقبة] والصواب ما أثبت ليستقيم المعنى.

(٢) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص٥.

إذ أن لام التعليل تثبت قصد الفاعل للغاية بفعله، فيكون ما قبلها علة لما بعدها، خلافا للام العاقبة إذ يكون ما بعدها نقيضا لما قبلها، مع أن الفعلين مؤديان بالفاعلين إلى الغاية(١).

فلام التعليل في فعله ليست على ما نعقله في أفعالنا، بل الفرق بين التعليلين مثل الفرق بين الحكمتين والفرق بين الفعلين والذاتين فليس كمثله شيء في وصفه ولا في فعله ولا في حكمة مطلوبة له من فعله، بل الفرق بين الخالق والمخلوق في ذلك كله أعظم فرق وأبينه وأوضحه عند العقول والفطر(٢).

الوجه الثاني: إبطال القول بأن المراد من اللام لام العاقبة.

١) لام العاقبة إنما تصح ممن يكون جاهلا بعاقبة فعله، كفرعون الذي لم يكن يدري ما ينتهي إليه أمر موسى، أو ممن يكون عاجزا عن رد عاقبة فعله كعجز بني آدم عن دفع الموت عن أنفسهم والخراب عن ديارهم، فأما من هو بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وهو مريد لكل ما خلق، فيمتنع في حقه لام العاقبة

---

(١) ينظر: شذور الذهب: لابن هشام، ص ٢٩٦ - ٢٩٧؛ ومغني اللبيب: لابن هشام، (١/ ٢١٤)؛ والبرهان في علوم القرآن: للزركشي، (٤/ ٢٩١-٢٩٢)؛ ومعاني القرآن: للزجاج، (٣/ ٣٠)؛ الإحكام: للآمدي، (٣/ ٢٥٣)؛ ودراسات لأسلوب القرآن: (٢/ ٤٤١)؛ واللام في القرآن الكريم معانيها وعملها: أحمد الوحيدي، ص ٣٦؛ وص١٧٦؛ والحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة، (٢/ ٣٣١).

(٢) ينظر نكت القرآن الدالة على البيان من أول سورة إبراهيم إلى نهاية سورة ص: لأبي أحمد ابن علي الكرمي القصاب، (١/ ٨٢ - ٨٦)؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٨/ ٤٠٠)؛ ومفتاح دار السعادة: لابن القيم، (٢/ ١٦)؛ وشفاء العليل، (٢/ ٥٣٩-٥٤٠)؛ والحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة، (١/ ٢٠٢-٢٠٣).

التي تتضمن نفي العلم أو نفي القدرة[١].

والمسلمون كلهم مجمعون على إثبات علمه تعالى التام وقدرته العظيمة فكيف يجوز دخول هذه اللام في أفعاله تعالى؟ مع كونها لا تتدخل إلا في فعل الجاهل بالعاقبة أو العاجز عن دفعها[٢].

٢) أن الله أراد هذه الغاية بالاتفاق، فالعبادة التي خلق الخلق لأجلها هي مرادة بالاتفاق، وهم يسلمون أن الله أرادها، وحيث تكون اللام للعاقبة لا يكون الفاعل أراد العاقبة، وهؤلاء يقولون خلقهم وأراد أفعالهم، وأراد عقابهم عليها فكلما وقع فهو مراد له، ولكنه عندهم لا يفعل مرادا لمراد أصلا لأن الفعل للعلة يستلزم الحاجة وهذا ضعيف بيّن الضعف، وأهل الخصوص قالوا: مثل هذا الجواب[٣].

الوجه الثالث: إيضاح أقوال السلف الصالح في بعض الآيات التي اشتملت عليها لام التعليل

أولًا: قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٢٦].

يقول ابن جرير رحمه الله: (وكي تطمئن بوعده الذي وعدكم من ذلك قلوبكم، فتسكن إليه، ولا تجزع من كثرة عدد عدوكم وقلة عددكم)[٤].

---

(١) مجموع الفتاوى، (١٧/ ١٠٠-١٠١) و(٨/ ٢٩، ٤٤-٤٥؛ ١٨٦-١٨٧)؛ وبدائع الفوائد: لابن القيم، (١/ ١٠٧)؛ وشفاء العليل، (٢/ ٥٣٩)؛ والبرهان في علوم القرآن: للزركشي، (٣/ ١٦٦-١٦٧).

(٢) الحكمة والتعليل عند أهل السنة، (٢/ ٣٣١).

(٣) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٨/ ٤٤-٤٥)؛ وشفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٥٣٩).

(٤) جامع البيان، (٦/ ٣٨).

ثانيًا: قوله تعالى: ﴿وَلِنُبَيِّنَهُۥ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٥].

يقول ابن كثير ﷺ: (أي لنوضحه لقوم يعلمون الحق فيتبعونه والباطل فيتجنبونه فلله تعالى الحكمة البالغة في إضلال أولئك وبيان الحق)(١).

ثالثًا: قوله تعالى: ﴿وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ [الأنعام: ١١٣]

يقول ابن القيم ﷺ: (أما اللام في قوله: ﴿وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ فهي على بابها للتعليل، فإنها إن كانت تعليلا لفعل العدو وهو إيحاء بعضهم إلى بعض فظاهر، وعلى هذا فيكون عطفا على قوله: ﴿غُرُورًا﴾ فإنه مفعول لأجله، أي ليغروهم بهذا الوحي، ولتصغى إليه أفئدة من يلقي إليه فيرضاه ويعمل بموجبه، فيكون سبحانه قد أخبر بمقصودهم من الإيحاء المذكور، وهي أربعة أمور: غرور من يوحون إليه، وإصغاء أفئدتهم إليهم ومحبتهم لذلك، وانفعالهم عنه بالاقتراف، وإن كان ذلك تعليلا لجعله سبحانه لكل نبي عدوا فيكون هذا الحكم من جملة الغايات والحكم المطلوبة له بهذا الجعل، وهي غايات وحكم مقصودة لغيرها لأنها مفضية إلى أمور محبوبة مطلوبة للرب سبحانه، وفواتها يستلزم فوات ما هو أحب إليه من حصولها، وعلى التقديرين فاللام لام التعليل والحكمة)(٢).

رابعًا: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْ ۙ قَالُوٓا۟ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٤﴾ لِيَحْمِلُوٓا۟ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۙ وَمِنْ أَوْزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [النحل: ٢٤ - ٢٥].

اللام في قوله: ﴿لِيَحْمِلُوٓا۟﴾ (يحتمل أن تكون لام العاقبة، لأنهم لم يقصدوا

(١) تفسير القرآن العظيم، (٣/ ٣١٢).

(٢) شفاء العليل، (٢/ ٥٤٥).

بقولهم: ﴿أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ ليحملوا الأوزار.

ويحتمل أن يكون صريح لام كي على معنى قدر هذا)[١].

فإذا اسندت اللام على الفاعل المباشر للفعل كانت لام عاقبة. وإذا أسند الفعل المقدر للفعل الخالق له وهو الصحيح هنا كانت لام كي الصريحة في التعليل.

وفسرها ابن كثير بالقول الثاني[٢].

خامسًا: قوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨].

اللام في قوله: ﴿لِيَكُونَ﴾ فيها قولان:

القول الأول: أنها لام العاقبة، لأن اللام مسندة إلى آل فرعون، أي أنهم التقطوه ليكون لهم عدوا وحزنا، وليس كونه عدوا علة غائية لهم.

وقد أكثر المتكلمون المتأولون من الاستشهاد بها، ولا دليل لهم قاطع على أن اللام فيها للعاقبة[٣].

القول الثاني: أنها لام التعليل. وهذا هو القول الصحيح وذلك بالنظر إلى معنى السياق، لأن معناه أن الله تعالى قيضهم لالتقاطه ليجعله لهم عدوا وحزنا فيكون أبلغ في إبطال حذرهم منه؛ ولهذا قال: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا۟ خَٰطِـِٔينَ﴾ [القصص: ٨][٤].

---

(١) المحرر الوجيز: لابن عطية، (٣/ ٣٨٧)؛ وينظر روح المعاني: للألوسي، (١٤/ ١٢٤).

(٢) تفسير القرآن العظيم، (٦/ ٢٢٢)؛ والحكمة والتعليل عند أهل السنة، (٢/ ٣٣٢).

(٣) العواصم والقواصم: لابن الوزير، (٧/ ٣٠٢).

(٤) تفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٦/ ٢٢٢)، بتصرف يسير.

فهو تعليل لقضاء الله سبحانه بالتقاطه، وتقديره له، فإن التقاطهم له إنما كان بقضائه وقدره، فهو سبحانه قدر ذلك وقضى به ليكون لهم عدوا وحزنا وذكر فعلهم دون قضائه، لأنه أبلغ في كونه حزنا لهم وحسرة عليهم(١).

سادسًا: قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩].

يقول ابن الوزير: (فإنا إن قلنا: إن اللام هنا للعاقبة، لم تكن الآية دالة على الترتيب في تدبر كتاب الله تعالى، وهذا اعتقاد فاحش، نسأل الله العافية)(٢).

سابعًا: قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦].

القول الصحيح في هذه الآية والذي عليه جمهور المسلمين، أن اللام في قوله: ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾.

بمعنى التعليل، والمعنى أن الله إنما خلق الخلق لعبادته وحده لا شريك له(٣).

ثانيًا: الأدلة التي اشتملت على (لعل):

(لعل) تجيء لمعان منها الترجي والطمع والإشفاق والاستفهام والتعليل وهذا من أشهر معانيها(٤). وهي في كلام الله سبحانه للتعليل مجردة عن معنى الترجي،

---

(١) شفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٥٤٠)؛ وينظر البرهان في علوم القرآن: للزركشي، (٣/ ١٦٧)؛ (٤/ ٢٩٦-٢٩٨)؛ والعواصم والقواصم: لابن الوزير (٧/ ٣٠٢-٣٠٣)؛ والحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة، (٢/ ٣٣٢).

(٢) العواصم والقواصم، (٧/ ٣٠٤).

(٣) ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٨/ ٥١) القول السادس، و(٨/ ١٨٦ - ١٨٧)؛ (٤/ ٢٣٦)؛ وأضواء البيان: للشنقيطي، (٧/ ٤٤٧).

(٤) ينظر لمعاني لعل في: الأزهية في علم الحروف: للهروي، ص٢١٨؛ ومغني اللبيب: =

فإنها إنما يقارنها معنى الترجي إذا كانت من المخلوق، وأما في حق من لا يصح عليه الترجي فهي للتعليل المحض، كقوله: ﴿ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١] فقيل هو تعليل لقوله: ﴿ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ وقيل تعليل لقوله: ﴿خَلَقَكُمْ﴾ والصواب أنه تعليل للأمرين لشرعه وخلقه، ومنه قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣] وقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾﴾ [يوسف: ٢] وقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٥٧] وقوله: ﴿لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤] فلعل في هذا كله قد أخلصت للتعليل، والرجاء الذي فيها متعلق بالمخاطبين[(١)].

أولًا: موقف الرازي:

حمل الرازي كلمة (لعل) على معنى الترجي والإشفاق والتمني والشك، وكل هذا محال على الله تعالى ولا يجوز، والسبب في ذلك أن هذا لا يحصل إلا عند الجهل بعاقبة الأمور وهذا يصح في حق من لم يكن عالما بجميع المعلومات.

إذن لا بد فيه من التأويل وهو من وجوه:

١) أن معنى (لعل) راجع إلى العباد لا إلى الله تعالى.

٢) أن من عادة الملوك والعظماء أن يقتصروا في مواعيدهم التي يوطنون أنفسهم على إنجازها على أن يقولوا لعل وعسى ونحوها من الكلمات، أو للظفر

= لابن هشام، (١/ ٢٨٨)؛ والبرهان في علوم القرآن: للزركشي، (٤/ ٣٣٦ - ٣٣٩)؛ وحروف المعاني: عبد الحي حسن كمال، ص ٢٠٩؛ ولعل وتوسعات العرب في استعمالاتها: د/ فاطمة رمضان، ص ٩-١١؛ وص٦٧؛ وص٨٠؛ وينظر شفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٥٥٠)؛ ومفتاح دار السعادة، (٢/ ٣٦٣).

(١) شفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٥٥٠-٥٥١).

منهم بالرمزة، أو الابتسامة، أو النظرة الحلوة، فإذا عثر على شيء من ذلك لم يبقَ للطالب شك في الفوز بالمطلوب فعلى هذا الطريق ورد لفظ لعل في كلام الله تعالى.

٣) أنه تعالى فعل بالمكلفين ما لو فعله غيره لاقتضى رجاء حصول المقصود، لأنه تعالى لما أعطاهم القدرة على الخير والشر وخلق لهم العقول الهادية وأزاح أعذارهم، فكل من فعل بغيره ذلك فإنه يرجو منه حصول المقصود، فالمراد من لفظة لعل فعل ما لو فعله غيره لكان موجبا للرجاء.

٤) قال القفال: لعل مأخوذ من تكرر الشيء كقولهم عللا بعد نهل، واللام فيها من لام التأكيد كاللام التي تدخل في لقد، فأصل لعل عل، لأنهم يقولون علك أن تفعل كذا، أي لعلك، فإذا كانت حقيقته التكرير والتأكيد كان قول القائل: افعل كذا لعلك تظفر

بحاجتك معنا. افعله فإن فعلك له يؤكد طلبك له ويقويك عليه[1].

بينما نجد في مواضع من تفسيره يجعل لعل بمعنى كي، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]: (ثالثها[2]: ما قيل أن لعل بمعنى كي، قال صاحب الكشاف: (ولعل لا يكون بمعنى كي)[3] - ويظهر من قول صاحب

(١) ينظر إلى تفصيل هذه المسألة إلى التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٠٠ ومج٣، ج٥، ص ٥٨، ٩٣ ومج ٤، ج ٧، ص ٦٠ وج٨، ص ١٦٥ومج٦، ج١٢، ص٢٢٥ ومج٧، ج ١٤، ص ١٨٣ - ١٨٤ ومج ٨، ج ١٥، ص ٣١ ومج ٩، ج ١٨، ص٨٤ ومج١٠، ج٢٠، ص ١٠٥ ومج ١١، ج٢٢، ص ٥٩، ١٦٥ ومج١٣، ج٢٥، ص١٨٤ ومج١٤، ج٢٧، ص١٩٣.

(٢) سبق ذكر معاني لعل.

(٣) ينظر لقول صاحب الكشاف في الكشاف، (١/ ٤٥).

الكشاف أن لعل لا تكون للتعليل، ولم يوفق الرازي لاستدلاله على أن لعل بمعنى كي - ثم يتابع كلامه فيقول: (ولكن كلمة لعل للأطماع، والكريم الرحيم إذا أطمع فعلى ما يطمع فيه لا محالة تجري أطماعه مجرى وعده المحتوم، فلهذا السبب قيل لعل في كلام الله تعالى بمعنى كي)[١].

ويقول عند قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٦٣]: (أي لكي تتقوا)[٢].

ثانيًا: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في اضطرابه في كلمة لعل فتارة يجعلها بمعنى الترجي والإشفاق والتمني والشك وأخرى يجعلها بمعنى كي.

والمعنى الصحيح لـ (لعل) في حق الله تعالى هو التعليل، كما سبق ذكره.

ثالثًا: الأدلة التي اشتملت على الابتلاء:

الابتلاء في اللغة: الاختبار[٣]، يقول ابن جرير الطبري: (وأصل البلاء في كلام العرب: الاختبار والامتحان، ثم يستعمل في الخير والشر، لأن الامتحان قد يكون بالخير كما يكون بالشر، كما قال تعالى: ﴿وَبَلَوْنَٰهُم بِٱلْحَسَنَٰتِ وَٱلسَّيِّـَٔاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٨] ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً

(١) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٠٠.

(٢) التفسير الكبير، مج٢، ج٣٠، ص١٠٨؛ وينظر مج٣، ج٥، ص١٢٧؛ ومج٧، ج١٣، ص ٢٣٣؛ وج ١٤، ص ١٨٣ - ١٨٤؛ ومج ٨، ج ١٥، ص ١٥١؛ ومج ١٠، ج ٢٠ ص ١٠٥؛ ومج ١١، ج ٢٢، ص ١٦٥؛ ومج١٢، ج٢٣، ص١٣٠؛ ومج١٤، ج٢٧، ص١٩٣؛ وج٢٨، ص٣٠.

(٣) ينظر: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (١/ ٢٩٢-٢٩٥)؛ والمصباح المنير: للفيومي، (١/ ٦٩).

وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٥])[١].

وفي الشرع يمكن تعريف الابتلاء بأن (الفعل ابتلى تضمن أمرين هما: فعل يحصل به الابتلاء، وقصد الابتلاء بذلك الفعل، فإذا قيل مثلا: ابتلى الله فلانا بكثرة المال تضمن هذا الابتلاء الأمرين، الفعل وهو تكثير المال، والقصد به الابتلاء، فإن الله تعالى قصد بكثرة مال ذلك العبد ابتلاؤه، فمجرد نسبة هذا الفعل إلى الله تعالى يكفي في الدلالة على التعليل وكذا بقية الأفعال)[٢].

فكم لله ﷻ في الابتلاء والامتحان من حكمة بالغة، ونعمة سابغة، وحكم نافذ، وأمر ونهي، وتصريف دال على ربوبيته وإلهيته، وملكه وحمده.

فلولا الابتلاء والامتحان لما ظهر فضل الصبر والرضا والتوكل والجهاد والعفة والشجاعة والحلم والعفو والصفح، والله سبحانه يحب أن يكرم أولياءه بهذه الكمالات، ويحب ظهورها عليهم ليثني بها عليهم هو وملائكته، وينالوا باتصافهم بها غاية الكرامة واللذة والسرور، وإن كانت مرة المبادئ فلا أحلى من عواقبها ووجود الملزوم بدون لازمه ممتنع[٣].

فهذا الإيمان وجزاؤه أفضل العطاء وأجله على الإطلاق، لا يتحقق إلا بالامتحان والاختبار، قال الله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۝٢ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ

---

(١) جامع البيان، (١/ ٦٥٣-٦٥٤)؛ وينظر تفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (١/ ٢٥٩)؛ وينظر النهاية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير، (١/ ١٥٥).

(٢) الحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة، (٢/ ٤١٨).

(٣) ينظر شفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٦٦٩).

وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٣﴾﴾ [العنكبوت: ١ - ٣][1].

كما أخبر ﷻ أنه خلق السموات والأرض، العالم العلوي والسفلي، ليبلونا أينا أحسن عملا، وأخبر أنه زين الأرض بما عليها من حيوان ونبات ومعادن وغيرها لهذا الابتلاء، وأنه خلق الموت والحياة لهذا الابتلاء، فكان هذا الابتلاء غاية الخلق والأمر[2].

أولًا: موقف الرازي:

لم يُجَوِز الرازي الابتلاء على الله تعالى، وأوضح السبب في منعه هذا، كما أورد تفسيره لابتلاء الله تعالى. بقوله: (الله تعالى وصف تكليفه إياه بالبلوى توسعا، لأن مثل هذا يكون منا على جهة البلوى والتجربة والمحنة من حيث لا يعرف ما يكون ممن يأمره)[3]؛ و(لأن الابتلاء إنما يصح على الجاهل بعواقب الأمور)[4] و(لأن الابتلاء هو طلب المعرفة ليعرف الجيد من الرديء)[5] - وقد ظهر من كلامه هذا شبهة التشبيه التي يعتمد عليها عند تأويله لآيات الصفات - فنجده قد اعتمد عليها في ابتلاء الله تعالى.

وبناءً عليه قال: (إن الله تعالى لا يجوز عليه الاختبار ولا الامتحان ولا الابتلاء، وأنه محال عليه كل هذا، وقد حكى هذا عن الأصحاب، وجمهور

---

(١) شفاء العليل، (٢/ ٦٧٠)؛ بتصرف يسير.

(٢) المرجع السابق، ص٦٧٧.

(٣) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٣٤.

(٤) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص١٨٨.

(٥) التفسير الكبير، مج٥، ج٩، ص١٢٧.

علماء المسلمين)[١].

والسبب الذي جعل الرازي يذهب إلى قوله هذا هو ما يلي:

١) أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات التي لا نهاية لها على سبيل التفصيل من الأزل إلى الأبد[٢].

٢) أن الابتلاء سبب لحدوث علم الله تعالى، وهذا مخالف لمذهب جمهور الأشاعرة، لاسيما الرازي منهم[٣].

كما نجده قد أوضح أنه يجوز أن يصف الله تعالى أمره ونهيه بالابتلاء مجازا[٤] فبماذا يؤول الرازي ابتلاء الله تعالى؟

الإجابة على هذا السؤال في أقواله التالية:

١) (ثبت أن الله تعالى لا يثيب، ولا يعاقب على علمه، إنما يفعل ذلك بظهور الأفعال بين الناس، وذلك لا يحصل إلا بالتكليف، لا جرم سمى التكليف ابتلاء)[٥].

---

(١) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٣٤ ومج٥، ج٩، ص١٢٧ ومج٦، ج١٢، ص٢٣٩؛ ومج ٧، ج ١٤، ص ١٣؛ مج ٨، ج ١٥، ص ٣٧ ومج ٩، ج١٧، ص١٨٨ ومج١١، ج٢١، ص٨٠ ومج١٥، ج٣٠، ص٥٥. بتصرف.

(٢) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٣٤ ومج٥، ج٩، ص٥٠ ومج١٦، ج٣٥، ص١٣١. بتصرف.

(٣) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص٨٥. بتصرف.

(٤) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٣٤، بتصرف.

(٥) التفسير الكبير، مج٣، ج٦، ص١٨٠.

٢) أن الابتلاء كان لمحض الإلهية والاستصلاح(١).

٣) المراد أنه يعاملهم معاملة لو صدرت تلك المعاملة عن غيره لكان ذلك على سبيل الابتلاء والامتحان، وقد ذكرنا هذا مرارا(٢).

٤) الامتحان من الله ليس لإستبانة الأمر بل لحكمة أخرى وهي أن الله تعالى عالم بما هم عليه لكنه أراد إظهار الأمر لغيره من الملائكة والأنبياء(٣).

ثانيًا: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة حينما جعل الابتلاء على الله تعالى محالا، وأن إطلاقه على الله تعالى مجازا، لأنه جعل الابتلاء في حق الله تعالى كالابتلاء في حق المخلوق، وهذه هي شبهة التشبيه التي يعتمد عليها لنفي الصفات عن الله تعالى.

وسبق وأن أوضحت معنى الابتلاء في اللغة والشرع بما يغني عن اعادته هنا.

رابعًا: الأدلة التي اشتملت على أن الله تعالى خلق المخلوقات بالحق:

لقد وردت عدة أدلة بإثبات أنه تعالى لم يخلق إلا بالحق، هذا يتضمن إثبات أنه تعالى يفعل بالحكمة وللحكمة لا عبثا ولا لهوا ولا لعبا، فإن الحق ضد الباطل، والذي منه اللعب والعبث، ومن كان يفعل لحكمة فلا يفعل عبثا ولا لعبا، يكون فعله فعل الجاد الذي يجيء بالحق.

---

(١) ينظر التفسير الكبير، مج٥، ج٩، ص٥٠ ومج٨، ج١٥، ص٣٧.

(٢) التفسير الكبير، مج ٥، ج ٩، ص ١٢٧ ومج ٦، ج ١٢، ص ٨٥ ومج٨، ج١٥، ص٤٢ ومج ١١، ج ٢١، ص ٨٠ وج ٢٢، ص ١٦٩ - ١٧٠ ومج ١٤، ج ٢٨، ص٤٦ ومج ١٥، ج ٣٠، ص٥٥، بتصرف.

(٣) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٥، ص١٩٩.

فإثبات أنه تعالى يفعل بالحق يتضمن نفي أن يكون فعل للعبث، وهذا إثبات للحكمة في أفعال الله تعالى[١].

فالله سبحانه بين أنه إنما خلق المخلوقات لحكمته، وهذا معنى قوله: ﴿بِٱلۡحَقِّۚ﴾[٢]، والحق هو الحكم والغايات المحمودة التي لأجلها خلق ذلك كله[٣].

كما بوب البخاري كَلَّلهُ بابا في ذلك فقال في كتاب التوحيد من صحيحه «باب قول الله ﷻ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِٱلۡحَقِّۖ﴾ [الأنعام: ٧٣]»[٤] وذلك من البخاري إشارة إلى مذهب أهل السنة في إثبات الحكمة[٥].

أولًا: موقف الرازي:

اضطرب الرازي من دلالة أن الله خلق السموات والأرض بالحق على «صفة الحكمة»، حيث جعل تفسير ﴿بِٱلۡحَقِّۚ﴾ في بعض الآيات بمطابقة الحكمة وموافقتها قولا للمعتزلة، وذلك لقولهم بالتعليل، وجعل قول أهل السنة - يقصد بهم الأشاعرة - قولا مبنيا على قواعد نفاة التعليل في الحكمة والعدل.

ثم يرجع مرة أخرى عند آيات أخرى فيفسرها بما يوافق القول الذي جعله قولا للمعتزلة[٦].

---

(١) الحكمة والتعليل، (٢/ ٤٠٠)؛ وينظر في وجوه كلمة (حق) في المفردات: للراغب الأصفهاني، ص٢٤٦.

(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ٩٩؛ وينظر ص٩٥).

(٣) شفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٥٥٥).

(٤) ينظر ص ١٤٠٧.

(٥) إيثار الحق على الخلق: لابن الوزير، ص١٩١-١٩٢، بتصرف يسير.

(٦) الحكمة والتعليل، (٢/ ٤٠٤-٤٠٥) بتصرف.

حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١]: (قالت المعتزلة: إن كل ما يفعله الله تعالى فهو إنما يفعله لغرض الإحسان إلى العبد لأجل الحكمة، والمراد منها رعاية مصالح العباد، واحتجوا عليه بهذه الآية، لأنه تعالى لو لم يخلق السموات والأرض لغرض لكان خلقها باطلا)[1]، ويقول: (أما سائر الآيات التي ذكرتموها فهي دالة على أن أفعاله منزه عن أن تكون موصوفة بكونها عبثا ولعبا وباطلا، ونحن نقول بموجبه، وأن أفعال الله كلها حكمة وصواب لأنه تعالى لا يتصرف إلا في ملكه، فكان حكمة وصوابا على الإطلاق)[2].

ويقول عند قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ٧٣]: (أما أنه تعالى خلقهما بالحق فهو نظير لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾ [آل عمران: ١٩١] وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾ [ص: ٢٧] وفيه قولان:

(القول الأول): وهو قول أهل السنة - أي الأشاعرة - أنه مالك لكل الكائنات وتصرف المالك في ملكه حسن وصواب على الإطلاق، فكان ذلك التصرف حسنا على الإطلاق وحقا على الإطلاق.

(القول الثاني): وهو قول المعتزلة أن معنى كونه حقا أنه واقع على وفق مصالح المكلفين مطابق لمنافعهم)[3].

ويقول عند قوله تعالى: ﴿مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [يونس: ٥]: (معناه أنه

---

(١) التفسير الكبير، مج٥، ج١١، ص١٣٩.
(٢) التفسير الكبير، مج٥، ج١١، ص١٤٠.
(٣) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص٣١-٣٢.

تعالى خلق على وفق الحكمة ومطابقة المصلحة، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾ [آل عمران: ١٩١] ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾ [ص: ٢٧])[١].

ويقول عند قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ﴾ [إبراهيم: ١٩]: (أما أهل السنة[٢] فيقولون: إلا بالحق وهو دلالتها على وجود الصانع وعلمه وقدرته، وأما المعتزلة فيقولون: إلا بالحق أي لم يخلق ذلك عبثا بل لغرض صحيح)[٣].

ويقول عند قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾ [ص: ٢٧]: (قالت المعتزلة: دلت الآية على أنه تعالى إنما أنزل هذا القرآن لأجل الخير والرحمة والهداية، وهذا يفيد أمرين:

(أحدهما): أن أفعال الله معللة برعاية المصالح)[٤].

ثانيًا: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في اضطرابه في دلالة خلق المخلوقات بالحق على صفة الحكمة، فتارة جعلها دالة على الحكمة ونسب هذا القول إلى المعتزلة، دون أدنى اعتراض منه - وليست هذه طريقته -، ثم قرر هذا القول في مواضع أخرى مفسرا للآية، وأخرى جعل القول مبني على قواعد نفاة الحكمة والتعليل وهذا هو قول أهل السنة - يقصد بهم الأشاعرة -.

---

(١) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص٣٦؛ وينظر، مج١٥، ج٣٠؛ ص٢٢.

(٢) يقصد بأهل السنة الأشاعرة.

(٣) التفسير الكبير، مج١٠، ج١٩، ص١٠٦.

(٤) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص٢٠١.

وسيكون الرد عليه بإيضاح القول الصحيح لدلالة خلق المخلوقات بالحق على حكمته ﷻ من خلال الآيات البينات.

وفيما يلي إيضاح لقول السلف الصالح في تفسير الآيات التي اشتملت على أن الله خلق السموات والأرض بالحق.

أولًا: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۖ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ ۚ﴾ [الأنعام: ٧٣].

ذكر الطبري رحمه الله في قوله تعالى في هذه الآية: ﴿بِٱلْحَقِّ ۚ﴾ قولان:

الأول: أي هو الذي خلق السموات والأرض حقا وصوابا لا باطلا وخطأ، كما قال تعالى ذكره: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ﴾ [ص: ٢٧]، ... ، قالوا: فكذلك خلق السموات والأرض، حكمة من حكم الله، فالله موصوف بالحكمة في خلقهما، وخلق ما سواهما من سائر خلقه.

الثاني: أنه خلق السموات والأرض بكلامه وقوله لهما: ائتيا طوعا أو كرها، فالحق في هذا الموضع أي كلامه[١].

والراجح من كلا القولين القول الأول، لأن أولى ما يفسر به كلام الله كلامه تعالى نفسه، وقد تقدم أن قوله: ﴿بِٱلْحَقِّ ۚ﴾ صريح في الدلالة على إثبات الحكمة لله تعالى[٢].

ثانيًا: قوله تعالى: ﴿مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ﴾ [يونس: ٥].

إن كلام المفسرين فيها يدور حول تفسيرها بما تتضمن من إثبات الحكمة فيها،

---

(١) ينظر جامع البيان، (٩/ ٣٣٥-٣٣٦).

(٢) الحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة، (٢/ ٤٠٣).

ونفي العبث في خلقها، فالحق المقصود به هنا نقيض الباطل المنفي عنه تعالى في آيات نفي العبث.

يقول ابن كثير رحمه الله: (لم يخلق عبثا بل له حكمة عظيمة في ذلك، وحجة بالغة كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾ [ص: ٢٧])(١).

ثالثًا: قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٩﴾﴾ [الدخان: ٣٨ - ٣٩].

هذه الآية جاءت بعد نفي اللعب عنه تعالى، وهو إثبات واضح للحكمة، ثم جاء تقرير هذا المعنى ببيان أن ذلك الخلق بالحق، فهو في سياق إثبات حكمته تعالى.

وهذا ما عليه المفسرون، فكلامهم في تفسير هذه الآية يتضمن هذا المعنى أو يستلزمه.

يقول ابن جرير: (وقوله: ﴿مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدخان: ٣٩] يقول: ما خلقنا السموات والأرض إلا بالحق الذي لا يصلح التدين إلا به، وإنما يعني بذلك تعالى ذكره التنبه على صحة البعث والمجازاة، يقول تعالى ذكره: لم نخلق الخلق عبثا بأن نحدثهم فنحييهم ما أردنا، ثم نفنيهم من غير الامتحان بالطاعة والأمر والنهي وغير مجازاة المطيع على طاعته والعاصي على معصيته ولكن خلقنا ذلك لنبتلي من أردنا امتحانه من خلقنا بما شئنا من امتحانه من الأمر والنهي)(٢).

---

(١) تفسير القرآن العظيم، (٤/ ٢٤٨)؛ وينظر روح المعاني: للألوسي، (١١/ ٦٤)؛ ومعالم الأنوار: للبيضاوي، (١/ ٤٢٨).

(٢) جامع البيان، (٢١/ ٥١).

وبعض المفسرين يفسر هذه الآية وأمثالها بجزء معناها، فيقول في قوله تعالى: ﴿مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾: (يعني للحق وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية)[1].

يقول ابن القيم رحمه الله في بيان معنى الحق في هذه الآية وأمثالها: (فسر الحق بالثواب والعقاب وفسر بالأمر والنهي وهذا تفسير له ببعض معناه، والصواب أن الحق هو إلهيته وحكمته المتضمنة للخلق والأمر والثواب والعقاب فمصدر ذلك كله الحق وبالحق وجد وبالحق قام وغايته الحق وبه قيامه فمحال أن يكون على غير هذا الوجه فإنه يكون باطلا وعبثا فتعالى الله عنه لمنافاته إلهيته وحكمته وكماله وملكه وحمده.

فنفى اللعب عن خلقه وأثبت أنه إنما خلقهما بالحق فجمع تعالى بين نفي اللعب الصادر عن غير حكمة وغاية محمودة وإثبات الحق المتضمن للحكم والغايات المحمودة والعواقب المحبوبة والقرآن مملوء من هذا بنفي العبث والباطل واللعب تارة وتنزيه الرب نفسه عنه تارة وإثبات الحكم الباهرة في خلقه تارة)[2].

رابعًا: قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ﴾ [الجاثية: ٢٢].

يقول ابن جرير: (﴿وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ﴾ للعدل والحق، لا لما حسب هؤلاء الجاهلون بالله من أنه يجعل من اجترح السيئات فعصاه وخالف أمره، كالذين آمنوا وعملوا الصالحات في المحيا والممات، إذا كان ذلك من فعل غير أهل العدل والإنصاف، يقول جل ثناؤه: فلم يخلق السموات والأرض للظلم والجور ولكن خلقناهما للحق والعدل، ومن الحق أن نخالف بين حكم

---

(١) معالم التنزيل: للبغوي، (٧/ ٢٣٥).

(٢) مفتاح دار السعادة، (٢/ ٩٩).

المسيء والمحسن في العاجل والآجل)[١].

ويلاحظ ربطه ﷺ بين الآيتين، وهذا يعني أنهما جاءتا في سياق واحد وهو إثبات تمام عدله تعالى وحكمته والذي يتضمنه إثبات كونه تعالى خلق بالحق، والمتضمن عدم تسويته بين المختلفين[٢].

❊ ❊ ❊

(١) جامع البيان، (٢١/ ٩١).

(٢) الحكمة والتعليل عند أهل السنة ولجماعة، (٢/ ٤٠٢).

المبحث الثامن

صفة الكرم

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى صفة الكرم وورودها في الكتاب والسنة.

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفة الكرم.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.



المطلب الأول
معنى صفة الكرم وورودها
في الكتاب والسنة

الكرم في اللغة: الشرف في الشيء نفسه، أو الشرف في خلق من الأخلاق وهو سرعة إجابة النفس، والكرم في الخلق: يقال هو الصفح عن المذنب(١).

والكريم: الجواد والعزيز والصفوح(٢).

فالكرم اسم جامع لكل ما يحمد، والكريم: الجامع لأنواع الخير والشرف والفضائل(٣).

والكريم: هو الشيء النافع الذي يدوم نفعه، ويسهل تناوله، فيقال للناقة الحوار: كريمة لغزارة لبنها وكثرة درها، ويقال: كرم السحاب: إذا أتى بالغيث، وأرض مكرمة للنبات: إذا كانت جيدة النبات(٤).

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٥/ ١٧١-١٧٢)؛ مادة(كرم) وتفسير أسماء الله: للزجاج، ص٥٠.

(٢) ينظر: اشتقاق أسماء الله: للزجاجي، ص١٧٦؛ والصحاح: للجوهري، (٥/ ٢٠١٩-٢٠٢٠)؛ وأساس البلاغة: للزمخشري، ص٥٤١-٥٤٢.

(٣) ينظر: لسان العرب: لابن منظور، (٧/ ٣٨٦١-٣٨٦٤).

(٤) ينظر: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٥/ ١٧١-١٧٢)؛ والمحيط في اللغة: للصاحب بن عباد، (٦/ ٢٦١-٢٦٢)؛ وغراس الأساس: لابن حجر، ص٣٩١؛ وينظر: شأن الدعاء: للخطابي، ص٧٠-٧١؛ واشتقاق الأسماء: للزجاجي، ص١٧٧؛ والأسنى في شرح أسماء الله الحسنى: للقرطبي، (١/ ١٠٥).

ومن هذه المعاني اللغوية اللائقة بالله تعالى أن الكريم هو الجواد والعزيز، وهو اسم جامع لكل ما يحمد، إذ معنى صفة الكرم اللائقة بالله تعالى هو (الله تعالى وصف نفسه بالكرم، ووصف به كلامه، ووصف به عرشه، ووصف به ما كثر خيره وحسن منظره من النبات وغيره)(١).

فالله ﷻ هو الكريم، كثير الخير، وهو المحسن بما لا يجب عليه، والصفوح عن حق وجب له، فهو الصفوح عن ذنوب عباده المؤمنين، ومن كرم عفوه أن العبد إذا تاب من السيئة محاها عنه، وكتب مكانه حسنة، وهو سبحانه الجواد المعطي الذي لا ينفد عطاؤه، وهو يبدأ بالنعمة قبل استحقاق، ويتبرع بالإحسان من غير استتابة، فهو الكريم المطلق، وهو الكريم الحميد الفعال لما يريد، وهو رب العرش الكريم(٢).

ومن كرم الله سبحانه أنه يأمر عباده بدعائه، ويعدهم بإجابة دعواتهم واسعافهم بجميع مراداتهم ويؤتيهم من فضله ما يسألونه ومالم يسألوه(٣).

والله سبحانه هو الأكرم فلا يوازيه كريم، ولا يعادله فيه نظير، وكرمه ليس قاصرا على مجرد الاعطاء، بل الاعطاء من تمام معناه، فإن الإحسان إلى الغير تمام المحاسن والكرم كثرة الخي ويسرته، والله هو الأكرم وحده، فهو الأكرم مطلقا من غير قيد، فهو متصف بغاية الكرم الذي لا شيء فوقه ولا يلحقه نقص.

---

(١) التبيان في أقسام القرآن: لابن القيم، ص٢٨٦؛ وينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٢٧١-٢٧٢)؛ و(١٦/ ٢٩٣) وما بعدها.

(٢) ينظر: شأن الدعاء: للخطابي، ص ٧٠ - ٧١؛ واشتقاق أسماء الله: للزجاجي، ص١٧٦؛ والحجة في بيان المحجة: لأبي القاسم الأصفهاني، (١/ ١٣٣-١٣٤)؛ ومفتاح دار السعادة: لابن القيم، (٢/ ٢٤١).

(٣) ينظر: الحق الواضح المبين: لابن سعدي، (٣/ ٢٣٦).

فالله سبحانه ذو الجلال والإكرام، فهو المستحق لأن يجل، ولأن يكرم، والإجلال يتضمن التعظيم، والإكرام يتضمن الحمد والمحبة[(١)].

وصفة الكرم صفة ثابتة لله تعالى بالكتاب والسنة.

ولقد ورد في القرآن الكريم بلفظ (الأكرم) وذلك في قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣﴾ [العلق: ٣].

وبلفظ (الكريم) في موضعين منها قوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَرِيمٌ﴾ [النمل: ٤٠].

وورد بلفظ (أكرمه) في قوله: ﴿فَأَمَّا ٱلْإِنسَٰنُ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ رَبُّهُۥ فَأَكْرَمَهُۥ وَنَعَّمَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَكْرَمَنِ ۝١٥﴾ [الفجر: ١٥].

وبلفظ (كَرَّمْتَ) في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ﴾ [الإسراء: ٦٢]

وبلفظ (كَرَّمْنَا) في قوله تعالى: ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ۝٧٠﴾ [الإسراء: ٧٠].

وبلفظ (الإكرام) في قوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٧٨].

وورد في قول النبي ﷺ في الدعاء على الجنازة: «**اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَهُ، وَارْحَمْهُ، وَعَافِهِ، وَاعْفُ عَنْهُ، وَأَكْرِمْ نُزُلَهُ، وَوَسِّعْ مُدْخَلَهُ ...**»[(٢)].

❊ ❊ ❊

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٢٩٣-٢٩٦؛ و٣١٧؛ و٣٦٠).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الجنائز، باب الدعاء للميت في الصلاة، (٩٦٣).

المطلب الثاني
موقف الرازي من صفة الكرم

أثبت الرازي صفة الكرم لله تعالى قائلا: (إن من كرامة الإنسان على الله تعالى أنه تعالى لما خلقه في أول الأمر وصف نفسه بأنه أكرم فقال: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ﴾ [العلق: ٣]؛ ووصف نفسه بالتكريم عند تربيته للإنسان فقال: ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾﴾ [الإسراء: ٧٠]؛ ووصف نفسه بالكرم في آخر أحوال الإنسان فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ﴿٦﴾﴾ [الانفطار: ٦] وهذا يدل على أنه لا نهاية لكرم الله تعالى ولفضله وإحسانه مع الإنسان)[(١)].

وعرف الكرم قائلا: الكرم: إفادة ما ينبغي لا لعوض[(٢)]، ومن خلال تعريفه هذا للكرم يتضح أنه ينفي الحكمة عن الله ﷻ، ويبدو هذا جليا في قوله: (الكرم إفادة ما ينبغي لا لعوض، فمن يهب السكين ممن يقتل به نفسه فهو ليس بكريم، ومن أعطى ثم طلب عوضا فهو ليس بكريم، وليس يجب أن يكون العوض عينا بل المدح والثواب والتخلص عن المذمة كله عوض، ولهذا قال أصحابنا: إنه تعالى يستحيل أن يفعل فعلا لغرض لأنه لو فعل فعلا لغرض لكان حصول ذلك الغرض أولى له من لا حصوله، فحينئذ يستفيد بفعل ذلك الشيء حصول تلك الأولوية، ولو لم يفعل ذلك الفعل لما كان يحصل له تلك الأولوية، فيكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره وذلك محال، ثم ذكروا في بيان أكرميته تعالى وجوها:

(أحدها) أنه كم من كريم يحلم وقت الجناية، لكن لا يبقى إحسانه على

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص١٥.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٦٦؛ ومج١٦، ج٣١، ص٧٩؛ وج٣٢، ص١٦.

الوجه الذي كان قبل الجناية، وهو تعالى أكرم لأنه يزيد بإحسانه بعد الجناية.

(وثانيها): إنك كريم لكن ربك أكرم وكيف لا وكل كريم ينال بكرمه نفعا إما مدحا أو ثوابا أو يدفع ضررا. أما أنا فالأكرم إذ لا أفعله إلا لمحض الكرم.

(وثالثها): أنه الأكرم لأن له الابتداء في كل كرم وإحسان وكرمه غير مشوب بالتقصير.

(ورابعها): يحتمل أن يكون هذا حثا على القراءة أي هذا الأكرم لأنه يجازيك بكل حرف عشرا أو حثا على الإخلاص، أي لا تقرأ لطمع ولكن لأجلي ودع على أمرك فأنا أكرم من أن لا أعطيك ما لا يخطر ببالك، ويحتمل أن المعنى تجرد لدعوة الخلق ولا تخف أحدا فأنا أكرم من أن آمرك بهذا التكليف الشاق ثم لا أنصرك)[١].

بينما نجده في موضع آخر من تفسيره يثبت الحكمة والتعليل في أفعال الله متأثرا بالمعتزلة، فالكريم يجب أن يكون حكيما، حيث يقول: (إن الذي خلق هذه البنية الإنسانية ثم سواها وعدلها، إما أن يقال إنه خلقها لا لحكمة أو لحكمة، فإن خلقها لا لحكمة كان ذلك عبثا، وهو غير جائز على الحكيم، وإن خلقها لحكمة، فتلك الحكمة، إما أن تكون عائدة إلى الله تعالى أو إلى العبد، والأول: باطل، لأنه سبحانه متعالى عن الاستكمال والانتفاع، فتعين الثاني، وهو أنه خلق الخلق لحكمة عائدة إلى العبد)[٢].

وهذا إن دل فإنما يدل على مدى اضطراب الرازي وتناقضه.

---

(١) التفسير الكبير، مج١٦، ج٣٢، ص١٦.

(٢) التفسير الكبير، مج١٦، ج٣١، ص٧٨-٧٩.

المطلب الثالث
نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

وافق الرازي أهل السنة والجماعة في إثباته لصفة الكرم على وجه الجملة، إلا أنه خالف أهل السنة والجماعة في تعريفه للكرم، وفي نفيه للحكمة عن الله تعالى، إذ تعريفه للكرم رماد من تحته نار التعطيل، حاول من خلال تعريفه تقرير أصل من أصول الأشاعرة وهو نفيهم للحكمة والتعليل عن أفعال الله تعالى[(١)].

والتعريف الصحيح للكرم سبق ذكره بما يغني عن إعادته هنا[(٢)]، بقي إيضاح صلة صفة الكرم بصفة الحكمة وغيرها من الصفات الإلهية التي لا يثبتها الرازي، فأهل السنة والجماعة يصفون الله تعالى بالقدرة الإلهية والحكمة والرحمة والكرم، وهم الذين يعبدونه ويحمدونه، وأنه يجب أن يكون هو المستحق لأن يعبد دون ما سواه، والعبادة تتضمن غاية الحب مع غاية الذل.

أما المنكرون لكونه يحب من الجهمية ومن وافقهم حقيقة قولهم أنه لا يستحق أن يعبد، كما أن قولهم إنه يفعل بلا حكمة ولا رحمة يقتضي أنه لا يحمد.

فهم إما أن يصفوه بالقدرة والقهر، وهذا إنما يقتضي الإجلال فقط لا يقتضي الإكرام، والمحبة والحمد، وهو سبحانه الأكرم، قال تعالى: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ ﴿١٢﴾ إِنَّهُۥ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ ﴿١٣﴾﴾ [البروج: ١٢-١٣] ثم قال: ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ﴿١٤﴾ ذُو ٱلْعَرْشِ

---

(١) يراجع: صفة الحكمة، المطلب الثالث: نقد الرازي.

(٢) يراجع: المطلب الأول من هذا المبحث.

ٱلْمَجِيدُ ﴿١٥﴾ ﴾ [البروج: ١٤، ١٥]؛ وقال شعيب عليه السلام: ﴿وَٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّى رَحِيمٌ وَدُودٌ ﴿٩٠﴾ ﴾ [هود: ٩٠].

وفي أول ما نزل وصف نفسه بأنه الذي خلق، وبأنه الأكرم، والجهمية ليس عندهم إلا كونه خالقا - مع تقصيرهم في إثبات كونه خالقا - لا يصفونه بالكرم، ولا الرحمة ولا الحكمة.

وإن أطلقوا ألفاظها فلا يعنون بها معناها، بل يطلقونها لأجل مجيئها في القرآن، ثم يلحدون في أسمائه ويحرفون الكلم عن مواضعه.

فالجهمية المجبرة - كالرازي - تُجَوِز عليه العبث والسفه، بنفيهم للحكمة عن أفعال الله تعالى وذلك لازم قولهم، ولا تنزهه عن فعل وإن كان من منكرات الأفعال، ولا تصفه بلوازم كرمه ورحمته وحكمته وعدله.

فهم في الحقيقة لا يقرون أنه الأكرم(١).

فالكرم لفظ جامع للمحاسن والمحامد، لا يراد به مجرد الاعطاء، بل الاعطاء من تمام معناه، فإن الإحسان إلى الغير تمام المحاسن، والكرم كثرة الخير ويسرته(٢).

فالله تعالى هو الكريم وحده، كثير الخير والعطاء، يعم عطاؤه المحتاجين وغيرهم، يعطي كل سائل سؤله، بل إنه يستحي من عبده إذا رفع إليه يديه أن يردهما صفرا خائبتين، وما ذاك إلا لكرمه، وسعة جوده.

وإذا آمن القلب بهذا الوصف العظيم الذي اتصف به الرب الكريم، بادر بسؤال

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٢٩٦-٣٠٠).

(٢) المصدر نفسه، (١٦/ ٢٩٣).

ربه وخالقه الكريم في جميع حوائجه في الشدة والرخاء، في السراء والضراء، بل إنه يكثر من الإلحاح على ربه الكريم، ويسأله كل شيء.

فالله كريم عم الجميع بعطائه وبفضله... فاللهم عمنا ووالدينا وسائر المسلمين بعظيم فضلك وواسع عطائك وجميل كرمك يا أكرم الأكرمين.

المبحث التاسع

صفة الرزق

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى صفة الرزق وورودها في الكتاب والسنة.

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفة الرزق.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.



المطلب الأول
معنى صفة الرزق وورودها في الكتاب والسنة

الرزق في اللغة: ما ينتفع به، يقال: رزق الخلق رَزْقاً ورِزْقاً، فالرَزْق بفتح الراء هو المصدر الحقيقي، والرِّزق بكسر الراء الاسم، ويجوز أن يوضع موضع المصدر، والجمع أرزاق، والرَّزَّاق من أبنية المبالغة(١).

هذا عن المعنى اللغوي، أما معنى الرزق اللائق بالله تعالى فهو: العطاء، فالله تعالى هو القائم على كل نفس بما يقيمها من قوتها، وسع الخلق كلهم رزقه ورحمته، فلم يختص بذلك مؤمنا دون كافر، ولا وليا دون عدو، يسوقه إلى الضعيف الذي لا حيل له، كما يسوقه إلى الجلد القوي ذي المرة السوي، قال تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن دَآبَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا ٱللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [العنكبوت: ٦٠](٢).

وهو ما يمكن الانتفاع به مباحا كان أو حراما(٣).

ولفظ الرزق في الشرع يطلق على نوعيين:

الرزق الشرعي: وهو ما أباحه الله تعالى، أو ملّكه العباد، فلا يدخل الحرام في مسمى هذا النوع من الرزق، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة، (٢/ ٣٨٨)؛ والنهاية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير، (٢/ ٢١٩)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٣/ ١٦٣٦). مادة (رزق).

(٢) شأن الدعاء: للخطابي، ص٥٤.

(٣) ينظر: تفسير أسماء الله: للزجاج، ص٣٨؛ والاعتقاد والهداية: للبيهقي، ص٥٠.

ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ ﴾ [البقرة: ٣].

الرزق الكوني: وهو ما ساقه الله تعالى إلى خلقه فانتفعوا به، على أي وجه كان، وإن لم يكن فيه إباحة أو تمليك، فيدخل فيه الحرام، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦].

وهذا النوع من الرزق يتضمن الشرعي ولا عكس(١).

ورزق الله تعالى لعباده نوعان:

١) **رزق عام**، شمل البر والفاجر، الأوليين والآخرين، وهو رزق الأبدان.

٢) **رزق خاص**، وهو رزق القلوب، وتغذيتها بالعلم والإيمان والرزق الحلال الذي يعين على صلاح الدين، وهذا خاص بالمؤمنين على مراتبهم منه بحسب ما تقتضيه حكمته ورحمته(٢).

وهذا الرزق لا تبعة فيه، وهو موصل للعبد إلى أعلى الغايات، ويدخل فيه: أن الله يغني عبده بحلاله عن حرامه، وبفضله عمن سواه، وهذا الرزق وسيلة معينة للعبد، إذا رزق الله العبد العلم النافع، والإيمان الصحيح، والرزق الحلال، والقناعة بما أعطاه، فقد تمت أموره، واستقامت أحواله الدينية والبدنية(٣).

والرزق من أخص خصائص الربوبية التي تفرد بها الرب تعالى وحده(٤).

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٨/ ١٣٢؛ و٥٤٢؛ و٥٤٦).

(٢) ينظر: تيسير الكريم الرحمن: لابن سعدي، ص١٨؛ والحق الواضح المبين، (٣/ ٢٥٦-٢٥٧).

(٣) ينظر: توضيح الكافية الشافية، (٣/ ٣٨٧-٣٨٨).

(٤) ينظر: اعتقاد أهل السنة أصحاب الحديث، شرح جملة ما حكاه عنهم أبو الحسن الأشعري: د/ محمد الخميس، ص١٥١.

فالله تعالى هو المتفرد بالرزق وحده لا شريك له، إذا أيقن العبد بهذه الحقيقة، وجب عليه أن يفرد الله تعالى الرازق بالعبادة والسؤال والتضرع والاستكانة(١).

ولقد نبه الله تعالى عباده إلى الاستدلال على توحيده وإفراده بالعبادة، بأنه سبحانه وحده هو الخالق الرازق، لا يشاركه أحد في ذلك، قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ هَلْ مِنْ خَـٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ۝٣﴾ [فاطر: ٣].

ولهذا أنكر الله تعالى على المشركين عبادتهم للأوثان والأصنام مع أنها لا تملك لهم رزقا، ولا تملك لهم خيرا ولا نفعا، قال سبحانه: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ ۝٧٣﴾ [النحل: ٧٣]، فأخبر تعالى أنها لا تملك لهم رزقا ولا تستطيع ذلك، ثم قال بعد ذلك: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ ۚ﴾ [النحل: ٧٤] أي: لا تجعلوا له الأنداد والأشباه والأمثال، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ أي: أنه يعلم ويشهد أن لا إله إلا هو المتفرد بالخلق والرزق وأنتم بجهلكم تشركون به(٢).

وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ۖ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝٤٠﴾ [الروم: ٤٠] أي: لا يقدر شركاؤكم على شيء من ذلك أبدا، بل لو أمسك الله سبحانه الرزق من الناس، فلا يملك أحد أن يفتحه عليهم من دون الله، قال تعالى: ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ

(١) ينظر: جامع العلوم والحكم: لابن رجب، (٢/ ٣٨).
(٢) ينظر: جامع البيان: لابن جرير، (١٤/ ٣٠٥-٣٠٦).

لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢﴾ ﴾ [فاطر: ٢]، وقال: ﴿أَمَّنْ هَٰذَا ٱلَّذِى يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُۥ ۚ بَل لَّجُّوا۟ فِى عُتُوٍّ وَنُفُورٍ ﴿٢١﴾ ﴾ [الملك: ٢١] أي: أمن هذا الذي يطعمكم ويسقيكم ويأتي بأقواتكم إن أمسك ربكم رزقه الذي يرزقكم عنكم.

فالله تعالى يبعث إلى كل مخلوق من الرزق ما يصلحه حتى الذر في قرار الأرض، والوحش في البيداء، والطير في الهواء، والحيتان في الماء(١).

والله ﷻ عليم خبير بصير بأحوال عباده، حكيم في رزقه لهم، فيجعل من يشاء غنيا كثير الرزق، ويقتر على آخرين، وله في ذلك حكم بالغة، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلرِّزْقِ ۚ﴾ [النحل: ٧١]؛ وقال: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرًۢا بَصِيرًا ﴿٣٠﴾ ﴾ [الإسراء: ٣٠].

فهو خبير بصير بمن يستحق الغنى ومن يستحق الفقر، فمن العباد من لا يصلح حاله إلا بالغنى، فإن أصابه الفقر فسد حاله، ومنهم العكس من لو أعطاهم ورزقهم فوق حاجتهم من الرزق لحملهم ذلك على البغي والطغيان(٢).

والرزق صفة فعلية، ثابتة لله تعالى بالكتاب والسنة، فالله سبحانه لم يزل ولا يزال متصفا بها، فنوعها أزلي وأفرادها حادثة، فهي تقع بمشيئة الله تعالى، فإن شاء فعلها وإن لم يشأ لم يفعلها، فهو سبحانه يرزق من يشاء كيف شاء متى شاء(٣).

---

(١) ينظر: تفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٦/ ٢٩٢).

(٢) ينظر: تفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٥/ ٧١)؛ و(٧/ ٢٠٦).

(٣) ينظر: الحجة في بيان المحجة: لأبي القاسم الأصفهاني، (١/ ٣٢٦-٣٢٧)؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٢٢٩)؛ و(١٢/ ٣٣٥-٣٣٦)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٨/ ٣٤٣-٣٤٤)؛ ورسالة في الصفات الاختيارية، (٢/ ١٩-٢٠)، ضمن جامع الرسائل.

ولقد وردت آيات كثيرة في كتاب الله العزيز بصيغ متنوعة، فيها المصدر، والاسم والفعل، وهذا وإن دل على شيء فهو يدل على إثبات صفة الرزق لله تعالى بنصوص الوحيين الكتاب والسنة.

فورد بلفظ (يرزق) في أربعة مواضع من آيات الكتاب العزيز: قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [البقرة: ٢١٢].

وورد بلفظ (رزقكم) في تسعة مواضع من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًا﴾ [النحل: ١١٤].

وورد بلفظ (يرزقنهم) في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوٓا۟ أَوْ مَاتُوا۟ لَيَرْزُقَنَّهُمُ ٱللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾ [الحج: ٥٨].

وورد بلفظ (الرزاق) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ۝٥٨﴾ [الذاريات: ٥٨].

وورد بلفظ (رزقناكم) سبع مرات، منها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم﴾ [البقرة: ٢٥٤].

وورد بلفظ (رزقناه) في قوله تعالى: ﴿۞ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا ۖ هَلْ يَسْتَوُۥنَ ۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۝٧٥﴾ [النحل: ٧٥].

وبلفظ (رزقناهم) ثلاثة عشر مرة، منها قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [القصص: ٥٤].

وورد بلفظ (رزقهم) أربع مرات، منها قوله تعالى: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ

وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَأَنفَقُوا۟ مِمَّا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا ﴿٣٩﴾﴾ [النساء: ٣٩].

وورد بلفظ (رزقني) في قوله: ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى وَرَزَقَنِى مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا﴾ [هود: ٨٨].

وورد بلفظ (ترزق) في قوله: ﴿وَتَرْزُقُ مَن تَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [آل عمران: ٢٧].

وورد بلفظ (نرزقك) في قوله: ﴿لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ﴾ [طه: ١٣٢].

وورد بلفظ (نرزقكم) في قوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾ [الإسراء: ٣١].

وبلفظ (يرزق) في أربعة مواضع منها قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَطِيفٌۢ بِعِبَادِهِۦ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْعَزِيزُ ﴿١٩﴾﴾ [الشورى: ١٩].

وبلفظ (يرزقكم) خمس مرات، منها قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ٣١].

وبلفظ (ليرزقنهم) في قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوٓا۟ أَوْ مَاتُوا۟ لَيَرْزُقَنَّهُمُ ٱللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ ﴿٥٨﴾﴾ [الحج: ٥٨].

وبلفظ (يرزقه) في قوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ﴿٢﴾ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٣]. وبلفظ (يرزقها) في قوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن دَآبَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا ٱللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ﴾ [العنكبوت: ٦٠]. وبلفظ (ارزق) في قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾ [البقرة: ١٢٦].

وبلفظ (ارزقنا) في قوله: ﴿وَٱرْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾ [المائدة: ١١٤].

وبلفظ (ارزقهم) في قوله: ﴿رَّبَّنَآ إِنِّىٓ أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِى بِوَادٍ غَيْرِ ذِى زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ ٱلْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱجْعَلْ أَفْـِٔدَةً مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهْوِىٓ إِلَيْهِمْ وَٱرْزُقْهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ

لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴿٣٧﴾ ﴾ [إبراهيم: ٣٧].

وبلفظ (خير الرازقين) في ستة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَيَقْدِرُ لَهُۥ وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن شَىْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُۥ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴿٣٩﴾ ﴾ [سبأ: ٣٩].

ومن السنة النبوية قول النبي ﷺ: «لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا أَتَى أَهْلَهُ قَالَ: بِسْمِ الله، اللَّهُمَّ جَنِّبْنَا الشَّيْطَانَ، وَجَنِّبِ الشَّيْطَانَ مَا رَزَقْتَنَا ...»(١)؛ وقوله ﷺ: «مَا أَحَدٌ أَصْبَرُ عَلَى أَذًى سَمِعَهُ مِنَ الله، يَدَّعُونَ لَهُ الوَلَدَ، ثُمَّ يُعَافِيهِمْ وَيَرْزُقُهُمْ ...»(٢).

* * *

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب التسمية على كل حال وعند الوقاع، (١٤١)؛ وفي مواضع أخرى من صحيحه؛ ومسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب ما يستحب أن يقوله عند الجماع، (١٤٣٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴿٥٨﴾ ﴾ [الذاريات: ٥٨]، (٧٣٧٨)؛ وفي مواضع أخرى من صحيحه.

المطلب الثاني
موقف الرازي من صفة الرَّزْق

أوضح الرازي أن الرازق في الحقيقة هو الله تعالى، فالرازق في الحقيقة هو الله تعالى، فالرازق حقيقة في حق الله تعالى، مجاز في حق العبد(١).

وهو يقرر أن الرَّزْق قد حصل من عند الله، وبإعانته، وأنه لا مدخل للكسب فيه، وأنه منه صادر لمحض الإحسان(٢).

وقد عرف الرَّزْق في اللغة والشرع، قائلا عند قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣﴾ [البقرة: ٣]: (الرِّزْق في كلام العرب هو الحظ، قال تعالى: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ ۝٨٢﴾ [الواقعة: ٨٢] أي: حظكم من هذا الأمر، والحظ: هو نصيب الرجل، وما هو خاص له، دون غيره.

ثم قال بعضهم: الرِّزْق: كل شيء يؤكل أو يستعمل، وهو باطل، لأن الله تعالى أمرنا بأن ننفق مما رزقنا فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم﴾ [البقرة: ٢٥٤] فلو كان الرزق هو الذي يؤكل لما أمكن إنفاقه.

وقال آخرون: الرزق هو: ما يملك، وهو أيضًا باطل، لأن الإنسان قد يقول: اللهم ارزقني ولدا صالحا أو زوجة صالحة وهو لا يملك الولد ولا الزوجة، ويقول: اللهم ارزقني عقلا أعيش به، وليس العقل بمملوك، وأيضًا البهيمة

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج ١٢، ج ٢٣، ص ٥٨؛ ومج ١٣، ج ٢٥، ص ٢٦٤؛ ومج ١٥، ج ٣٠؛ ص ١١.

(٢) التفسير الكبير، مج ٩، ج ١٨، ص ٤٥؛ وينظر: مج ١٠، ج ٢٠، ص ١٩٧؛ ومج ١٢، ج ٢٣، ص ٥٨؛ ومج ١٣، ج ٢٥، ص ٤؛ وص ٤٤؛ وص ٨٦.

يكون لها رزق، ولا يكون لها ملك.

وأما في عرف الشرع، فقد اختلفوا فيه:

فقال أبو الحسين البصري: الرزق هو تمكين الحيوان من الانتفاع بالشيء والنظر على غيره أن يمنعه من الانتفاع به، فإذا قلنا: قد رزقنا الله تعالى الأموال، فمعنى ذلك أنه مكننا من الانتفاع بها، وإذا سألناه تعالى أن يرزقنا مالا فإنا نقصد بذلك أن يجعلنا بالمال أخص، وإذا سألناه أن يرزق البهيمة فإنا نقصد بذلك أن يجعلها به أخص، وإنما تكون به أخص إذا مكنها من الانتفاع به، ولم يكن لأحد أن يمنعها من الانتفاع به)[١].

واعلم: أن المعتزلة لما فسروا الرزق بذلك لا جرم قالوا: الحرام لا يكون رزقا[٢].

وقال أصحابنا: الحرام قد يكون رزقا[٣].

ثم أوضح مذهب المعتزلة والأصحاب - الأشاعرة - في: هل الحرام يسمى رزقا أم لا؟ وأدلة كل فريق على صحة قوله، وقد أرجع الخلاف القائم بين المعتزلة والأشاعرة إلى محض اللغة فقط[٤].

---

(١) التفسير الكبير، مج٢، ج٣، ص٩٧.

(٢) ينظر لقول المعتزلة في: تنزيه القرآن عن المطاعن: للقاضي عبد الجبار، ص١٢؛ والكشاف: للزمخشري، (١/ ١٣٢)، البقرة: ٣، ٢٥٤.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٣٠-٣١؛ ومج٣، ج٥، ص٩؛ ومج٦، ج١٢، ص٧٣؛ ومج٨، ج١٥، ص١٢٠؛ ومج٩، ج١٧، ص١٨٦؛ ومج١٢، ج٢٣، ص٥٨.

(٤) ينظر التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٣٠-٣١؛ ومج٢، ج٣، ص٩٧؛ ومج٣، ج٥، ص ٩، وج ٦، ص ٢٠٥؛ ومج٦، ج١٢، ص٧٣؛ ومج٧، ج١٣، ص٢١٦؛ ومج٨، ج١٥، ص١٢٠؛ ومج١٠، ج١٩، ص١٢٥؛ ومج١٢، ج٢٣، ص٥٨.

المطلب الثالث
نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

وافق الرازي أهل السنة والجماعة في إثباته لصفة الرزق لله تعالى على وجه الجملة، من حيث أنه لا رازق إلا الله تعالى وحده في الحقيقة، ومن حيث أن الحرام يسمى رزقا.

ومما يلاحظ على الرازي من خلال ما سبق من عرض لكلامه، ما يلي:

١) أنه استدل بدليل نقلي واحد على كون الحرام وغيره يعد رزقا، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، فاقتصر على الاستدلال بهذه الآية فحسب.

مع أن الآيات في هذا المعنى كثيرة، فمن أصرحها إضافة إلى الآية السابقة قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٣﴾﴾ [فاطر: ٣]؛ وقوله: ﴿وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي ٱلرِّزْقِ ۚ فَمَا ٱلَّذِينَ فُضِّلُوا۟ بِرَآدِّى رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَآءٌ ۚ أَفَبِنِعْمَةِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [النحل: ٧١]؛ وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]؛ وقوله: ﴿لَهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ ۚ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الشورى: ١٢]؛ وقوله: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ ءَايَةٌ ۖ جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ ۖ كُلُوا۟ مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لَهُۥ ۚ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ ﴿١٥﴾﴾ [سبأ: ١٥]؛ وقوله: ﴿وَأَصْبَحَ ٱلَّذِينَ تَمَنَّوْا۟ مَكَانَهُۥ بِٱلْأَمْسِ يَقُولُونَ وَيْكَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَيَقْدِرُ ۖ لَوْلَآ أَن مَّنَّ ٱللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا ۖ وَيْكَأَنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [القصص: ٨٢].

فكل هذه النصوص دلت على أن الحرام من رزق الله تعالى وحده، وأن الحرام يسمى رزقا.

٢) لم يستدل بأي دليل عقلي على صفة الرزق، وعلى كون الحرام رزقا، وسبب هذا أن هذه المسألة لفظية فلا يستدل بها بالأدلة العقلية على حسب قوله السابق ذكره.

٣) من خلال ما اطلعت عليه من أقوال للرازي في تفسيره لصفة الرزق، لم أقف على أي قول له في مسألة رزق الله تعالى متجدد الآحاد قديم النوع، أي أن الرزق متعلق بمشيئته تعالى.

فالرازي كما سبق في كثير من مباحث هذا الفصل - الصفات الاختيارية - لا يثبت فعلا متجددا لله تعالى، بناءً على شبهته في منع قيام الحوادث بذات الله تعالى وهو وإن ذهب إلى القول بالتجدد، فهو تجدد نسبة، وهذا التجدد في حقيقة الأمر: أمر عدمي.

وصفة الرزق كصفة الخلق: في أن الفعل غير المفعول.

والرازي كما سبق بيانه في صفة الخلق يقول: بأن الخلق هو عين المخلوق، إلا أنه في الرزق لم يتعرض لهذه المسألة تماما.

ولعل السبب في عدم تطرقه لهذا هو انصباب اهتمامه بالرد على المعتزلة في مسألة: هل يسمى الحرام رزقا أم لا؟

ومما لا شك فيه أن الأشاعرة ينفون صفة الرزق عن الله تعالى في الأزل، إذ لا خلق في الأزل، فكيف يكون خالقا ورازقا[١].

---

(١) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد: للغزالي، ص ١٨٠ - ١٨١؛ وعمدة القاري: للعيني، (٢٥/ ٨٥).

ويراد من قولهم أن الله ﷻ لم يكن يفعل في الأزل ثم فعل[١]، أي: أن الله ﷻ خلق الأشياء ورزق المخلوقات بعد أن لم يفعل.

والخلق والرزق عندهم عين المخلوق، ولا يستحق الله أن يوصف بالخلق والرزق إلا بعد وجود هذه المفعولات.

فلم يقم به سبحانه فعل ولا خلق ولا رزق، بل هذه الصفات هي المخلوق المنفصل عنه، فهو لا يتصف بها، على حد زعمهم.

وهذا القول من أشنع الأقوال وأفظعها، أن يكون الرب معطلا من الفعل ثم صار فعالا لأفعاله بعد أن لم يكن كذلك.

وهو قول باطل، لأنه يلزم منه تعطيل الله الخالق الرازق عن ربوبيته في الأزل، من أنه لم يكن رازقا ثم رزق[٢].

وأهل السنة والجماعة يثبتون صفة الرزق بأنها صفة قديمة النوع، متجددة الآحاد، متعلقة بمشيئة الله تعالى.

٤) أن الرازي جبري في القدر، فهو حينما يقول: بأن الحرام من العبد هو خلق لله تعالى، لا يفهم من كلامه ما يفهم من كلام السلف الصالح في مسألة خلق أفعال العباد، بل يعرف أن فيه لوثة من لوثات مذهبه الجبري.

٥) لم يعرف الرزق في الشرع، وما ذكره هو تعريف المعتزلة للرزق فحسب.

---

(١) ينظر: فطرية المعرفة وموقف المتكلمين منها: د/ أحمد سعد الحمدان، ص٢٣١.

(٢) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (١/ ١٠٦-١٠٨)؛ وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (١/ ٣٧٩)؛ وفطرية المعرفة: د/ أحمد سعد الحمدان، ص٢٣١.

واكتفى بالتعريف اللغوي، ورجح تعريف الرزق بالحظ، وأبطل تعريفه بأنه ما يؤكل وينتفع به أو هو ما يملك.

وسبق ذكر المعنى الصحيح للرَزَّق، في اللغة وفي الشرع، بما يغني عن إعادته هنا، فاتضح لنا مدى مخالفة الرازي لأهل السنة والجماعة في تعريف الرزق.

وإذا استقر في سويداء القلب أن الله تعالى هو وحده الرازق أثمر للعبد التوكل والاعتماد على الله تعالى في جلب الرزق.

كما تثمر شكر الله تعالى الرازق على نعمه، فيبدأ الشكر بالخضوع للرازق سبحانه ومحبته لتوالي نعمه وعطاياه، ثم الاعتراف بالنعمة والثناء على المنعم، ثم استعمال النعمة في طاعة المنعم لا في معاصيه، وهذا من تمام حقيقة الشكر.

كما أن من الثمرات أن القلب يظل متعلقا بالله حبا وعبادة وطاعة لعلمه أن ربه هو الخالق الرازق، فإذا عاش المرء في ظل هذه الاسماء أصبح منشرح الصدر ومطمئن الفؤاد.

ومن كرم الله تعالى وسعة رزقه أن جعل للرزق أسبابا منها:

* تقوى الله تعالى وطاعته بامتثال أوامره واجتناب نواهيه، قال تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا ۝٢ وَيَرۡزُقۡهُ مِنۡ حَيۡثُ لَا يَحۡتَسِبُۚ وَمَن يَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسۡبُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمۡرِهِۦۚ قَدۡ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيۡءٖ قَدۡرٗا ۝٣﴾ [الطلاق: ٣ - ٢].

* كثرة الاستغفار، وطلب المغفرة من الله تعالى، قال تعالى: ﴿فَقُلۡتُ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارٗا ۝١٠ يُرۡسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيۡكُم مِّدۡرَارٗا ۝١١ وَيُمۡدِدۡكُم بِأَمۡوَٰلٖ وَبَنِينَ وَيَجۡعَل لَّكُمۡ جَنَّٰتٖ وَيَجۡعَل لَّكُمۡ أَنۡهَٰرٗا ۝١٢﴾ [نوح: ١٠ - ١٢].

* الدعاء بحصول الرزق، فإن الله مجيب من دعاه، قال تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْۚ﴾ [غافر: ٦٠].

يقول ابن تيمية: (إن الله جعل الدعاء والسؤال من الأسباب التي ينال بها مغفرته ورحمته وهداه ونصره ورزقه، وإذا قدر للعبد خيرا يناله بالدعاء لم يحصل بدون الدعاء، وما قدره الله وعلمه من أحوال العباد وعواقبهم، فإنما قدره الله بأسباب يسوق المقادير إلى المواقيت، فليس في الدنيا والآخرة شيء إلا بسبب والله خالق الأسباب والمسببات)[١].

إن أعظم رزق يرزق الله به عباده هو الجنة التي أعدها الله لعباده الصالحين، وخلق فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وكل رزق يعد الله به عباده الصالحين في القرآن، فغالبا ما يراد به الجنة كقوله تعالى: ﴿لِّيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِۚ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٤﴾﴾ [سبأ: ٤]؛ وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوٓا۟ أَوْ مَاتُوا۟ لَيَرْزُقَنَّهُمُ ٱللَّهُ رِزْقًا حَسَنًاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾ [الحج: ٥٨]؛ وقال: ﴿رَّسُولًا يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ مُبَيِّنَٰتٍ لِّيُخْرِجَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۚ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۖ قَدْ أَحْسَنَ ٱللَّهُ لَهُۥ رِزْقًا﴾ [الطلاق: ١١] فهو أحسن الرزق وأكمله وأفضله وأكرمه، لا ينقطع ولا يزل، ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ ﴿٥٤﴾﴾ [ص: ٥٤][٢].

---

(١) مجموع الفتاوى، (٤/ ٦٩-٧٠).

(٢) ينظر: النهج الأسمى شرح أسماء الله الحسنى: محمد الحمود، (١/ ٢٠٢ - ٢٠٣).

المبحث العاشر

صفة المعية

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى صفة المعية وورودها في الكتاب والسنة.

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفة المعية.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.



المطلب الأول
معنى صفة المعية
وورودها في الكتاب والسنة

(مع) في اللغة هي كلمة مصاحبة، يُقال: هذا مع ذلك[١]، وهي كلمة تضم الشيء إلى الشيء، وهي اسم معناه الصحبة[٢]. هذا المعنى اللغوي للمعية، أما عن معناها اللائق بالله تعالى فهو: الله تعالى مع عباده، ومعيته على قسمين:

القسم الأول: المعية العامة؛ وهي تشمل جميع الخلق، فيدخل المؤمن والكافر والبر والفاجر، وهي تستلزم الإحاطة بالخلق علما وقدرة وسمعا، فهي صفة ذاتية؛ لأن الله لم يزل ولا يزال محيطا بالخلق علما وقدرة وسمعا وسلطانا وغير ذلك من معاني ربوبيته.

فالله تعالى عالم بعباده وهو معهم أينما كانوا، وعلمه بهم من لوازم المعية العامة.

القسم الثاني: المعية الخاصة؛ وهي إما مقيدة بشخص معين، وإما مقيدة بوصف معين، فهي صفة فعلية؛ لأنها تابعة لمشيئة الله تعالى، وكل صفة مقرونة بسبب هي من الصفات الفعلية؛ فإذا وُجِدَت التقوى أو غيرها من أسبابها في شخص كان الله معه، وهذه المعية خاصة بعباده المؤمنين، وهي تستلزم النصر

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٥/ ٢٧٤). مادة (مع).

(٢) ينظر: لسان العرب: لابن منظور، (٨/ ٣٤٠)؛ والكليات للكفوي، (٤/ ٢٥٤). مادة (مع).

والتأييد والتوفيق والتسديد والحفظ والعون[1].

وصفة المعية صفة ثابتة لله تعالى بالكتاب والسنة، وبإجماع سلف الأمة، والمتأمل للنصوص المثبتة للمعية في الكتاب والسنة يلحظ أنها وردت على قسمين:

القسم الأول: المعية العامة؛ فالله تعالى عالم بعباده وهو معهم أينما كانوا، وعلمه بهم من لوازم المعية العامة.

ومن آيات المعية العامة:

١) قال تعالى: ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ ٱلْقَوْلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا ﴿١٠٨﴾﴾ [النساء: ١٠٨].

٢) قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾﴾ [الحديد: ٤].

٣) قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٧﴾﴾ [المجادلة: ٧].

---

(١) ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ٢٣١)؛ و(١١/ ٢٤٩-٢٥٠)؛ ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٩٤)؛ واجتماع الجيوش الإسلامية: لابن القيم، (١/ ١٣٧) وجامع العلوم والحكم: لابن رجب، (١/ ٤٧١)؛ وأضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن: للشنقيطي، (٣/ ٣٨٩-٣٩٠)؛ والكواشف الجلية عن معاني الواسطية: عبد العزيز السلمان، (٣٥٢ - ٣٥٣)؛ ومعارج القبول: للحكمي، (١/ ٢٠٥)؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٤٠١- ٤٠٤)؛ وشرحها للهراس، (٨٥ - ٨٦).

٤) قال تعالى: ﴿قَالَ كَلَّا فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ ﴿١٥﴾﴾ [الشعراء: ١٥].

وهذه الآية فيها الدلالة على المعية العامة والخاصة، فالله تعالى مع موسى وهارون عليهما السلام بالنصر والمعونة على فرعون، فهي معية خاصة بهما، والله مع فرعون بالعلم والإحاطة، فهي معية عامة(١)، والله اعلم.

القسم الثاني: المعية الخاصة، وهي تكون مقيدة إما بشخص، أو بوصف معين، ومن آيات المعية المقيدة بشخص معين هي:

١) قوله تعالى عن نبيه محمد ﷺ: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠].

٢) قوله تعالى لموسى وهارون عليهما السلام: ﴿قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦].

٣) قوله تعالى عن موسى عليه السلام: ﴿قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴿٦٢﴾﴾ [الشعراء: ٦٢].

٤) قوله تعالى للنقباء من بني إسرائيل: ﴿وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ﴾ [المائدة: ١٢].

٥) قوله تعالى: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الأنفال: ١٢] وهي أخص من المقيدة بوصف.

وآيات المعية المقيدة بوصف معين هي:

١) معية الله تعالى للصابرين، ووردت في أربعة مواضع من القرآن، منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٣].

---

(١) عدها ابن القيم من آيات المعية العامة، ينظر مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، اختصره محمد الموصلي، (٢/ ٣٩٥).

٢) معية الله للمتقين، ووردت أربع مرات منها قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٩٤].

٣) معية الله للمؤمنين، قال تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ١٩].

٤) معية الله للمحسنين، ووردت في موضعين من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩].

أما الأحاديث التي وردت فيها صفة المعية فمنها قوله ﷺ: «يَقُولُ الله تَعَالَى: أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي، فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلإٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلإٍ خَيْرٍ مِنْهُمْ، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِشِبْرٍ تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعاً، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعاً تَقَرَّبْتُ إِلَيهِ بَاعاً، وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً».

المطلب الثاني
موقف الرازي من «صفة المعية»

ظن الرازي أن حقيقة «صفة المعية» المصاحبة بالذات، فأراد أن ينفي هذه الحقيقة فاستدل بدليل عقلي، وهو كالآتي: (وهذا(١) من أقوى الدلائل على أن ليس بجسم ولا في مكان إذ لو كان جسما لكان في مكان معين، فكان إما أن يكون مع أحد منهم ولم يكن مع الآخر أو يكون مع كل واحد من المؤمنين جزء من أجزائه وبعض من أبعاضه تعالى الله عنه علوا كبيرا)(٢).

فحصر الدليل على نفي أن يكون الله مع خلقه بذاته على هذا الدليل العقلي فحسب.

وبناءً عليه أوجب تأويل «صفة المعية» حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]: (لابد فيه من التأويل)(٣).

وفي تأويله لـ «صفة المعية» نجد أنه قد فرق بين قسميها العام منها والخاص تارة، وأخرى لم يفرق، ولكي تزداد المسألة وضوحا سأورد أمثلة من تأويلاته وقد فرق بين قسميها تارة، وأخرى لم يفرق بينهما.

أولًا: أمثلة لتأويله «صفة المعية العامة» بالعلم والقدرة والرؤية.

١) يقول عند قوله تعالى: ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٩٤].

(٢) ينظر إلى دليل الرازي العقلي لنفي المعية بالذات في التفسير الكبير: مج٣، ج٥، ص١٣٥؛ ومج٨، ج١٥، ص١١١؛ ومج١٥، ج، ٢٩، ص٢١٥وص٢٦٥.

(٣) التفسير الكبير: مج١٥، ج٢٩، ص٢١٥.

إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾ [النساء: ١٠٨]: (﴿وَهُوَ مَعَهُمْ﴾ يريد بالعلم والقدرة والرؤية)[١].

٢) يقول عند قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]: (معيته لنا بسبب القدرة والإيجاد والتكوين وبسبب العلم وهو كونه عالما بظواهرنا وبواطننا)[٢].

٣) يقول عند قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾ [المجادلة: ٧]: (المراد من كونه تعالى معهم كونه تعالى عالما بكلامهم وضميرهم وسرهم وعلنهم)[٣].

ثانيًا: أمثلة لتأويل آيات «صفة المعية الخاصة» بالنصرة والحفظ والمعونة والحراسة والتوفيق:

١) يقول عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٣]: (يعني في النصر لهم، كما قال تعالى: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٣٧] فكأنه تعالى ضمن لهم إذا هم استعانوا على طاعته بالصبر والصلاة أن يزيدهم توفيقا وتسديدا وألطافا كما قال: ﴿وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ هُدًى﴾ [مريم: ٧٦])[٤].

٢) يقول عند قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤٩]: (فلا شبهة أن المراد المعونة والنصر)[٥].

---

(١) التفسير الكبير، مج٦، ج١١، ٣٦.
(٢) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص٢١٥.
(٣) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص ٢٦٥.
(٤) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١٤٥.
(٥) التفسير الكبير، مج٣، ج٦، ص١٨٥.

٣) يقول عند قوله تعالى: ﴿وَٱصۡبِرُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: ٤٦]: (ويبين أنه تعالى مع الصابرين، ولا شبهة أن المراد بهذه المعية النصرة والمعونة)(١).

٤) يقول عند قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٦]: (فإن نصرتي معهم وتوفيقي مقارن لهم)(٢).

٥) يقول عند قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٣٦]: (يريد أوليائه الذين يخشونه في أداء الطاعات والاجتناب عن المحرمات. قال الزجاج: تأويله أنه ضامن لهم النصر)(٣).

٦) يقول عند قوله تعالى: ﴿إِذۡ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحۡزَنۡ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَاۖ﴾ [التوبة: ٤٠]: (ولا شك أن المراد من هذه المعية، المعية بالحفظ والنصرة والحراسة والمعونة)(٤).

٧) يقول عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحۡسِنُونَ ١٢٨﴾ [النحل: ١٢٨]: (معيته بالرحمة والفضل والرتبة)(٥).

٨) يقول عند قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا تَخَافَآۖ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]: (عبارة عن الحراسة والحفظ وعلى هذا الوجه الله معك على وجه الدعاء)(٦).

---

(١) التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص ١٧٢.

(٢) التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص ١٩٦.

(٣) التفسير الكبير، مج٨، ج١٦، ص٥٥؛ وينظر إلى قول الزجاج في معاني القرآن وإعرابه، (٢/ ٤٤٧).

(٤) التفسير الكبير، مج٨، ج١٦، ص٦٥.

(٥) التفسير الكبير، مج١٠، ج٢٠، ص١٤٣.

(٦) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص٦٠.

٩) يقول عند قوله تعالى: ﴿قَالَ كَلَّا فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ ﴿١٥﴾﴾ [الشعراء: ١٥]: (أنا لكما ولعدوكما كالناصر الظهير لكما عليه)(١).

١٠) يقول عند قوله تعالى: ﴿قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴿٦٢﴾﴾ [الشعراء: ٦٢]: (وهذا دلالة النصرة والتكفل بالمعونة)(٢).

١١) يقول عند قوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ ﴿٣٥﴾﴾ [محمد: ٣٥]: (هداية وإرشاد يمنع المكلف من الإعجاب بنفسه)(٣).

ثالثًا: أمثلة لتأويل «صفة المعية» وهو لم يفرق بين أقسامها.

١) يقول عند قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٩٤]: (أي بالمعونة والنصرة والحفظ والعلم)(٤).

٢) يقول عند قوله تعالى: ﴿وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ﴾ [المائدة: ١٢]: (والمعنى إني معكم بالعلم والقدرة فاسمع كلامكم وأرى أفعالكم واعلم ضمائركم وأقدر على إيصال الجزاء إليكم)(٥).

٣) يقول عند قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]: (فهو عبارة عن الحراسة والحفظ وعلى هذا الوجه يقال الله معك على وجه

---

(١) التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٤، ص١٢٤.

(٢) التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٤، ص١٣٨.

(٣) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٨، ص٧٣.

(٤) التفسير الكبير، مج٣، ج٥، ص١٣٥.

(٥) التفسير الكبير، مج٦، ج١١، ص١٨٥.

الدعاء)[١]، ويقول: (﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ﴾ دل على العلم)[٢].

وهو يرجح تأويل «صفة المعية» بالعلم، وسبب الترجيح عنده يظهر من قوله: (واعلم أن هذه الآية تدل على أن كونه سميعا وبصيرا صفتان زائدتان على العلم لأن قوله: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ﴾ دل على العلم، فقوله: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ﴾ لو دل على العلم لكان ذلك تكريرا وهو خلاف الأصل)[٣].

وليعلم أن أقوال الرازي السابقة لـ «صفة المعية» مبنية على دليله العقلي الذي سبق وأن بيناه، وعلى أن تفسيره الآيات السابقة التي وافق فيها السلف هو من قبيل التأويل - المذموم عند السلف - وما دام أن هذا جائز هنا فيجب تجويزه في سائر المواضع[٤].

وهذه هي حجة المتكلمين لإلزام السلف بوجوب تأويل ما يثبتونه من بقية الصفات، لأنهم فهموا أن السلف يؤولون «صفة المعية» بمعية العلم والإحاطة، فهذا من قبيل صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر محتمل، فتأويل البعض يقتضي تأويل الكل)[٥].

❊ ❊ ❊

---

(١) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢.
(٢) المصدر نفسه، ص٦١.
(٣) المصدر نفسه، ص٦١.
(٤) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص٢١٥.
(٥) ينظر إلى كلام بعض المتكلمين في الإرشاد: للجويني، (١٦٠)؛ ومنهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة: د: أحمد آل عبد اللطيف، (٢٨٧- ٢٨٩).

المطلب الثالث
نقد موقف الرازي على ضوء
عقيدة أهل السنة والجماعة

خالف الرازي أهل السنة والجماعة فيما يلي:

أولاً: حصر معنى المعية في المصاحبة بالذات.

ثانيًا: حصر الدليل على نفي معية الله بذاته لخلقه على دليله العقلي فحسب، ومن المعلوم أن الأدلة على نفي أن يكون الله معنا بذاته عدة، مجملها دلالة اللغة، دلالة نصوص المعية في القرآن، دلالة الفطرة، دلالة العموم والخصوص ودلالة الإجماع، وسيأتي إيضاحه فيما بعد.

ثانيًا: إيجابه التأويل، بل إنه جعل هذا حجة له على السلف في وجوب تأويل سائر آيات الصفات التي يثبتونها. وهذا باطل بأدلة مجملها دلالة السياق والقرائن اللفظية في آيات «صفة المعية»، وإجماع السلف - رحمهم الله - على أن هذا ليس من التأويل المذموم، وسيأتي إيضاح هذا فيما بعد.

ثالثًا: لم يفرق بين أقسام المعية العامة والخاصة في بعض المواضع من تفسيره[١]، وسيأتي إيضاح القول الصحيح في هذه الآيات فيما بعد.

وسيكون الرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: تنوع دلالات إبطال أن الله معنا بذاته.

---

(١) سبق الإشارة إليها في المطلب الأول من هذا المبحث.

لقد تنوعت دلالات إبطال أن الله مع خلقه بذاته، مجمل هذه الدلالات هو:

١) دلالة اللغة. ٢) دلالة الفطرة.

٣) دلالة العموم والخصوص. ٤) دلالة الإجماع.

وهذه الدلالات قد جاء ذكرها عند ابن تيمية رحمه الله حيث يقول: (فلفظ «المعية» ليست في لغة العرب، ولا شيء من القرآن يراد بها اختلاط إحدى الذاتين بالأخرى)[١]، ويقول: (وليس معنى قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤] أنه مختلط بالخلق، فإن هذا لا توجبه اللغة، هو خلاف ما أجمع عليه سلف الأمة، وخلاف ما فطر الله عليه الخلق)[٢].

فهذه ثمة دلالات يبطل القول بها على أن الله معنا بذاته، وفيما يلي مزيد إيضاح لها، حتى يبطل حصرها في دليل واحد، وهي كالآتي:

أولًا: دلالة اللغة:

ويؤكد هذا ابن تيمية رحمه الله بقوله: (لفظ (مع) لا [يقتضي][٣] في لغة العرب أن يكون أحد الشيئين مختلطا بالآخر)[٤]، ويقول: (كلمة (مع) في اللغة إذا أطلقت

---

(١) شرح حديث النزول، تحقيق وتعليق محمد الخميس، (٣٦٠).

(٢) مجموع الفتاوى، (٣/ ١٤٢).

(٣) في مجموع الفتاوى [تقتضي] والصواب ما أثبت ليستقيم المعنى.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى، (٨/ ٣٤٠)؛ والبرهان في علوم القرآن: للزركشي، (٤/ ٤٧٢)؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (٢٣٦) ضمن سلسلة الرسائل والمتون العلمية؛ وشرح أسماء الله الحسنى وصفاته الواردة في الكتب الستة: د حصة الصغير، (٣١٨)؛ والمجلى في شرح القواعد المثلى: كاملة الكواري، (٢٦٣-٢٦٤).

فليس ظاهرها في اللغة إلا المقارنة المطلقة؛ من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين أو شمال؛ فإذا قيدت بمعنى من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى، فإنه يُقال: ما زلنا نسير والقمر معنا أو والنجم معنا. ويُقال: هذا المتاع معي لمجامعته لك؛ وإن كان فوق رأسك)[١]، ويقول: (بل القمر آية من آيات الله من أصغر مخلوقاته، وهو موضوع في السماء؛ وهو مع المسافر وغير المسافر أينما كان)[٢].

ويقول ابن القيم رحمه الله: (إنه ليس ظاهر اللفظ ولا حقيقته أنه سبحانه مختلط بالمخلوقات ممتزج بها، ولا تدل لفظة (مع) على هذا بوجه من الوجوه، فضلا أن يكون هو حقيقة اللفظ وموضوعه، فإن (مع) في كلامهم لصحبته اللائقة وهي تختلف باختلاف متعلقاتها ومصحوبها، فكون نفس الإنسان معه لون، وكون علمه وقدرته وقوته معه لون، وكون زوجته معه لون، وكون أميره ورئيسه معه لون، وكون ماله معه لون. فالمعية ثابتة في هذا كله مع تنوعها واختلافها، فيصح أن يُقال: زوجته معه وبينهما شُقة بعيدة، وكذلك يُقال: مع فلان دار كذا وضيعته كذا)[٣].

فبدلالة اللغة أبطلنا بأن (المعية) تقتضي أو تدل على أن ذاته مختلطة بذوات خلقه، وهذا لا ينازع فيه عاقل.

---

(١) مجموع الفتاوى، (١١/ ٢٤٩).

(٢) مجموع الفتاوى، (٣/ ١٤٢).

(٣) ينظر مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٩٤)؛ واجتماع الجيوش الإسلامية، بتحقيق: د/ عواد المعتق، (١/ ١٣٧)؛ ومدارج السالكين، (٢/ ٢٥٤).

ثانيًا: دلالة الفطرة:

مما هو ثابت في الفطر السوية مباينة الخالق من المخلوق[١]، لأن الإنسان بفطرته، وبدون أن يلقن يعرف الفرق بين الخالق والمخلوق، ولولا هذه الفطرة؛ ما ذهب يدعو الخالق[٢]، وهذا مصداق لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

ومما هو مستقر أيضًا في الفطر السوية إثبات علو الله تعالى على خلقه، دل على ذلك حديث الجارية، حينما سألها الرسول ﷺ: «أين الله؟». قالت: في السماء[٣]، وهذا لا يتنافى مع معية الله تعالى ألبتة.

وبناءً على هذا لا يصح تفسير معية الله تعالى بكونه معنا بذاته في المكان لأنه مستحيل على الله حيث ينافي علوه، وعلوه من صفاته الذاتية التي لا ينفك عنها[٤].

فالسلف والأئمة يقولون: إن الله فوق سمواته، ومستو على عرشه، بائن من خلقه، كما دل على ذلك الكتاب والسنة، وإجماع سلف الأمة، وكما عُلِمَ بالمعقول الصريح، الموافق للمنقول الصحيح، وكما فطر الله على ذلك خلقه؛ من إقرارهم به، وقصدهم إياه ﷻ[٥].

---

(١) ينظر التدمرية: لابن تيمية، (٦٦)؛ ومجموع الفتاوى، (٥/ ٢٣١)؛ ومختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٣٩٣).

(٢) شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ١٠٥).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد وموضع الصلاة فيها، باب تحريم الكلام في الصلاة، (٥٣٧).

(٤) شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، ص٢٣٧، ضمن مجموعة الرسائل والمتون العلمية.

(٥) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج٢، ص٢٩٧.

ولا يظن الظان أن علو الله تعالى على خلقه منافٍ لمعية الله تعالى لعباده، أو أن بينهما تناقض.

يوضح هذا ابن تيمية رحمه الله بقوله: (وجماع الأمر في ذلك: أن الكتاب والسنة يحصل منهما كمال الهدى والنور لمن تدبر كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وقصد اتباع الحق، وأعرض عن تحريف الكَلِم عن مواضعه، والإلحاد في أسمائه وآياته.

ولا يحسب الحاسب أن شيئا من ذلك يناقض بعضه بعضا ألبتة؛ مثل أن يقول القائل: ما في الكتاب والسنة من أن الله فوق العرش يخالفه الظاهر من قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤].

وقوله ﷺ: «إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَلاَ يَبْصُقَنَّ قِبَلَ وَجْهِهِ، وَلاَ عَنْ يَمِينِهُ؛ فَإِنَّ الله قِبَلَ وَجْهِهِ، وَلَكِنْ عَنْ يَسَارِهِ، أَوْ تَحْتَ قَدَمِهِ»[1] ونحو ذلك فإن هذا غلط.

وذلك أن الله معنا حقيقة، وهو فوق العرش حقيقة، كما جمع الله بينهما في قوله: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٣ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝٤﴾ [الحديد: ٣ - ٤] فأخبر أنه فوق العرش يعلم كل شيء، وهو معنا أينما كنا)[2].

فبطل تفسير معية الله بأن ذاته مختلطة بذوات خلقه، لأنه ينافي ما فطرت النفوس عليه من مباينة الخالق للمخلوق، وبإثبات علو الله تعالى على خلقه.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب حك البزاق باليد، (٤٠٥)؛ بنحوه، وفي مواضع أخرى من صحيحه؛ ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب النهي عن البصاق في المسجد، في الصلاة وغيرها، (٥٤٧).

(٢) ينظر مجموع الفتاوى، (٥/ ١٠٢-١٠٣)؛ و(٣/ ١٤٢).

ثالثًا: دلالة التعميم والتخصيص:

لو كان المراد من (مع) أن ذاته مع كل شيء لكان التعميم يناقض التخصيص، فإنه قد عُلِمَ أن قوله: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠] أراد به تخصيصه وأبا بكر دون عدوهم من الكفار، وكذلك قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ﴿١٢٨﴾﴾ [النحل: ١٢٨] خصهم بذلك دون الظالمين والفجار(١).

رابعًا: دلالة الإجماع:

السلف - رحمهم الله - مجمعون على إنكار أن يكون الله تعالى معنا بذاته، فما فسرها أحد منهم بذلك(٢).

الوجه الثاني: إبطال القول بأن تفسير معية الله تعالى بالعلم في آيتي الحديد والمجادلة هو من قبيل التأويل المذموم، بأدلة هي:

الدليل الأول: أن ظاهر الآية ومعناها اللغوي لا يقتضي المخالطة والمماسة فيكون تفسيرها بالعلم ونحوه خلاف الظاهر من النص.

الدليل الثاني: سياق الآيات القرآنية، والقرائن اللفظية المقارنة للآيات.

دلت دلالة سياق آيات المعية على اختلاف أحكام المعية بحسب الموارد(٣).

على أن تفسير آيات المعية العامة بالعلم هو من تفسير القرآن بالقرآن ولا شك

---

(١) ينظر شرح حديث النزول: لابن تيمية، (٣٥٩-٣٦٠)؛ ومجموع الفتاوى، (١١/ ٢٥٠)؛ وذم التأويل: لابن قدامة المقدسي، (٤٥).

(٢) ينظر القواعد المثلى: لابن عثيمين، (٧٢).

(٣) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ١٠٣) بتصرف.

أن هذا النمط هو من أعلى وجوه التفسير وأصوبها لأن كلام الله تعالى يفسر بعضه بعضا ويوضح بعضه بعضا ويصدق بعضه بعضا فهو لا يتعارض ولا يتناقض ولا يتصادم(١).

وسأورد نص الآيات لاستخراج القرائن، ولإيضاح الدلائل.

النص الأول: قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾﴾ [الحديد: ٤].

النص الثاني: قال تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾ [المجادلة: ٧].

لفظ المعية في كلا الآيتين جاء محفوفا بقرائن دلت على معنى العلم، منها:

أولًا: القرائن في آية الحديد هي:

القرينة الأولى: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤] علو الله على خلقه واستواؤه على عرشه من القرائن اللفظية الدالة على استحالة أن تكون معية الله في القرآن بمعنى المخالطة حيث يمنع هذا المعنى ثبوت علو الله تعالى واستوائه على عرشه(٢).

---

(١) ينظر علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين: د/ رضا بن نعسان معطي، ص١١٢٤-١١٢٥.

(٢) ينظر أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمتشابهات: مرعي بن يوسف الكرمي، (١٣٢-١٣٣)؛ ومنهج إمام الحرمين، د/ أحمد العبد اللطيف (٢٩٠).

والثابت عن السلف رحمهم الله الإجماع على أن الله مستو على عرشه وعلمه في كل مكان[١].

وقد حكى هذا الإجماع الإمام إسحاق بن راهويه[٢]، والإمام أبو النصر السجزي.

القرينة الثانية: قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤] إثبات «صفة العلم».

فثبت في سياق آية الحديد قرينتان لفظيتان، جمع الله بينهما في آية واحدة هما استواء الله على عرشه وعلمه ﷻ[٣]، فتفسير المعية هنا بعلم الله تعالى هو الثابت عن السلف رحمهم الله[٤].

---

(١) ينظر علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين: د رضا معطي، (١٣٢).

(٢) إسحاق بن راهويه بن إبراهيم بن مَخْلَد الحنظلي، أبو محمد بن راهويه المروزي، قرين أحمد بن حنبل، إماما في التفسير، رأسا في الفقه، ولد سنة إحدى وستين ومئة، وتوفي سنة ثمان وثلاثين ومئتين، ورَاهَوَيْه لقب أبيه، ولقب بذلك لأنه ولد في طريق مكة. راه الطريق بالفارسية، ويه وجد. ينظر إلى ترجمته في سير أعلام النبلاء: للذهبي، (١١/ ٣٥٨-٣٨٣)، (٧٩)؛ وتقريب التهذيب: لابن حجر، (١/ ٧٨)(٣٢٢)؛ وطبقات المفسرين: للداودي، (١/ ١٠٢ - ١٠٣) (٩٥)، وينظر لقوله في: اجتماع الجيوش الإسلامية: لابن القيم، (٢/ ٢٢٦-٢٢٧).

(٣) ينظر معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول: للحكمي، (١/ ٢٠٤-٢٠٥).

(٤) اجتماع الجيوش الإسلامية، (٢/ ٢٢٦)، وينظر: وجامع البيان في تأويل القرآن، لابن جرير، (١١/ ٦٧٠)؛ وشرح أصول الاعتقاد، للالكائي، تحقيق أحمد سعد الحمدان، (٢/ ٣/ ٤٤٦)؛ واجتماع الجيوش الإسلامية، (٢/ ١٤٢، ٢٠٠، ٢٧٩)؛ والعلو: للذهبي، (٢٤٥، ٢٤٦) وشرح حديث النزول، لابن تيمية، ص٣٦٣.

ثانيًا: القرائن في آية المجادلة هي:

القرينة الأولى: افتتح الآية بالعلم وختمها بالعلم، فقال في بدايتها: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [المجادلة: ٧] ثم ختمها بالعلم، قال تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المجادلة: ٧].

فدل السياق على أن الله عالم بهم، وقد استدل السلف رحمهم الله بسياق الآية على تفسير المعية بالعلم، يقول الآجري رحمه الله: (فإن قال قائل: فايش معنى قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [المجادلة: ٧] التي بها يحتجون؟

قيل له: علمه ﷻ، والله ﷻ على عرشه، وعلمه محيط بهم وبكل شيء من خلقه، كذا فسره أهل العلم، والآية يدل أولها وآخرها على أنه العلم.

فإن قال قائل: كيف؟!

قيل: قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾ إلى آخر الآية: ﴿أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المجادلة: ٧] فابتدأ الآية بالعلم وختمها بالعلم، فعلمه ﷻ محيط بجميع خلقه، وهو على عرشه، وهذا قول المسلمين)[(١)].

---

(١) الشريعة: لمحمد بن الحسين الآجري، تحقيق د: عبدالله الدميجي، (٣/ ١٠٧٥-١٠٧٦) وينظر: السنة: لعبدالله بن أحمد بن حنبل، (١/ ٣٠٤-٣٠٥) (٥٩٢)؛ وتأويل مختلف الحديث: لابن قتيبة، (٣٩٣ - ٣٩٤)؛ والرد على الجهمية: لأبي سعيد الدارمي، ص٢٦٩ ضمن عقائد السلف، د: علي سامي النشار ود: عمار الطالبي. وجامع البيان: لابن جرير، (١٢/ ١٣)؛ وإبطال التأويلات لأخبار لصفات، لأبي يعلى، (١/ ٢٣٠)؛ =

ثالثًا: دلالة الإجماع على هذا التفسير:

السلف الصالح رحمهم الله مجمعون على تفسير المعية في آيتي الحديد والمجادلة بالعلم، وذلك لما معها من القرائن الدالة على صحة هذا المعنى ولا يخفى على ذي لب سليم من أن الإجماع حجة قاطعة - ويحكي هذا الإجماع عن السلف ابن عبد البر: (فلا حجة لهم في ظاهر هذه الآية (أي قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]، لأن علماء الصحابة والتابعين الذين حملت عنهم التأويل في القرآن قالوا في تأويل هذه الآية: هو على العرش، وعلمه في كل مكان، وما خالفهم في ذلك أحد يحتج بقوله)(١).

ثالثًا: دلالة إجماع السلف على أن هذا التفسير ليس من التأويل المذموم.

أجمع السلف رحمهم الله على أن تفسير المعية بالعلم في آيتي الحديد والمجادلة ليس هو من التأويل المذموم الذي يحتج به المؤول على السلف لإيجاب التأويل، وسأورد جملة من أقوالهم:

يقول أبو القاسم الأصفهاني: (فإن قيل: قد تأولتم قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] وحملتموه على العلم.

= وذم التأويل: لابن قدامة المقدسي، (٤٦). شرح حديث النزول: لابن تيمية، (٣٦٠)؛ واجتماع الجيوش الإسلامية، (٢/ ٢٠٠-٢٠١)؛ والعلو: للذهبي، ص١٣٠، و١٧٦-١٧٧؛ والأربعين في صفات رب العالمين: للذهبي، قدم له وحقق نصوصه وخرج أحاديثه عبد القادر صوفي، ص ٦١ - ٦٧.

(١) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: لابن عبد البر، (٧/ ١٣٨-١٣٩).
وينظر: تفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٤/ ٣٠٢).

قلنا: ما تأولنا ذلك، وإنما الآية[١] دلت على أن المراد بذلك العلم، لأنه قال في آخرها: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المجادلة: ٧])[٢][٣].

ويقول ابن تيمية: (دل ظاهر الخطاب على أن حكم هذه المعية ومقتضاها أنه مطلع عليكم؛ شهيد عليكم ومهيمن عالم بكم. وهذا قول السلف: أنه معهم بالعلم، وهذا ظاهر الخطاب وحقيقته.

وكذلك في قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾ [المجادلة: ٧].

ولما قال النبي ﷺ: لصاحبه في الغار: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠] كان هذا أيضًا حقا على ظاهره، ودلت الحال على حكم هذه المعية هنا، معية الاطلاع والنصر والتأييد.

وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ [النحل: ١٢٨] وكذلك قوله تعالى لموسى وهارون: ﴿قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦] هنا المعية على ظاهرها، وحكمها في هذه المواطن النصر والتأييد.

وقد يدخل على صبي من يخيفه فيبكي فيشرف عليه أبوه من فوق السقف فيقول: لا تخف؛ أنا معك وأنا هنا؛ أو أنا حاضر ونحو ذلك. ينبه على المعية الموجبة بحكم الحال دفع المكروه؛ ففرق بين معنى المعية وبين مقتضاها؛ وربما صار مقتضاها من معناها؛ فيختلف باختلاف المواضع.

---

(١) أشار المحقق إلى آية [الأنفال: ٧٥] في هامش(٥) والصواب هو آية [المجادلة: ٧] لدلالة سياق أول الآية وأخرها.

(٢) الحجة ففي بيان المحجة: لأبي القاسم الأصفهاني، تحقيق محمد أبو رحيم، (٢/ ٣١١).

(٣) ذم التأويل: لابن قدامة المقدسي، حققه وخرج أحاديثه بدر البدر، (٤٥).

فلفظ المعية قد يستعمل في الكتاب والسنة في مواضع يقتضي في كل موضع أمورا لا يقتضيها في الموضع الآخر؛ فإما أن تختلف دلالتها بحسب المواضع، أو تدل على قدر مشترك بين جميع مواردها - وإن امتاز كل موضع بخاصيته - فعلى التقديرين ليس مقتضاها أن تكون ذات الرب ﷻ مختلطة بالخلق، حتى يقال: قد صرفت عن ظاهرها)[١].

الوجه الثالث: بيان القول الصحيح في آيات صفة المعية التي لم يفرق الرازي بينهما في كلامه وإن لم يصرح.

سبق وأن أوضحنا أقوال الرازي في آيات «صفة المعية» التي لم يفرق بين أقسامها[٢]، فأول آيات المعية الخاصة بالعلم والحفظ والنصر.

وقد يقول قائل: إن الرازي فسر المعية الخاصة بلازمها من العلم والقدرة.

فنقول له: معنى (مع) في آيات القرآن الكريم يختلف بحسب السياق والمتعلق ففي كل موضع لها معنى، فغاية ما تدل عليه (مع) المصاحبة والموافقة والمقارنة في أمر من الأمور، وذا الاقتران في كل موضع بحسبه يلزمه لوازم بحسب متعلقه[٣].

ففرق بين المعية ومقتضاها، وربما صار مقتضاها من معناها، فيختلف باختلاف المواضع. فيمتاز كل موضع بخاصيته[٤].

---

(١) مجموع الفتاوى، (٥/ ١٠٣-١٠٤).

(٢) يراجع: المطلب الثاني من هذا المبحث.

(٣) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢ / ٣٩٤).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ١٠٤).

لذا سأوضح المعنى الصحيح في الآيات التي لم يفرق الرازي بين أقسامها، ليتضح معنى المعية الصحيح في كل موضع، فإن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية(١).

١) قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٩٤]، يقول ابن كثير: (إخبار بأنه تعالى مع الذين اتقوا بالنصر والتأييد في الدنيا والآخرة)(٢)؛ ويقول ابن سعدي: (أي بالعون والنصر والتأييد، ومن كان الله معه، حصل له السعادة الأبدية)(٣).

٢) قال تعالى: ﴿وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ﴾ [المائدة: ١٢]، يقول ابن جرير: (إني ناصركم على عدوكم وعدوي)(٤)، ويقول ابن كثير: (أي بحفظي وكلائتي ونصري)(٥)، ويقول السعدي: (أي بالعون والنصر، فإن المعونة بقدر المؤونة)(٦)

٣) قال تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]، يقول الإمام أحمد ابن حنبل: (في الدفع عنكما)(٧)، يقول ابن جرير: (أعينكما عليه)(٨)، ويقول ابن كثير: (أي لا تخافا منه فإنني معكما أسمع كلامكما وكلامه وأرى مكانكما ومكانه

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، (٦/ ١٤).
(٢) تفسير القرآن العظيم، (١/ ٢١١).
(٣) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، (٧٢).
(٤) جامع البيان، (٤/ ١٢).
(٥) تفسير القرآن، (٢/ ٣١).
(٦) تيسير الكريم الرحمن، (١٨٧).
(٧) الرد على الجهمية والزنادقة، (١٤٠)؛ وإبطال التأويلات: لأبي يعلى، (١/ ٢٢٥-٢٢٦).
(٨) تفسير القرآن العظيم، (٣/ ٤٢٠)؛ وتيسير الكريم الرحمن، (٤٥٥).

لا يخفى علي أمر من أمركم شيء واعلما أن ناصيته بيدي فلا يتكلم ولا يتنفس ولا يبطش إلا بإذني وبعد أمري وأنا معكما بحفظي ونصري وتأييدي)[١].

أما عن التفسير الصحيح لآيتي الحديد والمجادلة فقد سبق بيانه فيما مضى بما يغني عن إعادته هنا.

---

(١) تفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٣/ ٤٢٠)؛ وينظر: تيسير الكريم الرحمن: لابن سعدي ص (٤٥٥).

المبحث الحادي عشر

صفة الرحمة

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى صفة الرحمة وورودها في الكتاب والسنة.

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفة الرحمة.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.



المطلب الأول
معنى صفة الرحمة
وورودها في الكتاب والسنة

الرحمة تدل على الرقة والعطف والرأفة واللطف، والرُّحم والمرحمة، والرحمة بمعنى، والرحم بالضم الرحمة، وما أقرب رُحم فلان إذا كان ذا مرحمة وبر، وأمّ رُحْمٍ وأم الرُّحْمِ هي مكة أي هي أصل الرحمة[(١)]. وهذا المعنى اللغوي لا يليق بالله تعالى، إذ معنى الرحمة اللائق بالله تعالى هي رحمة الله تعالى لا نظير لها، فهو ذو الرحمة الشاملة التي وسعت الخلق في أرزاقهم وأسباب معاشهم ومصالحهم، فسعة رحمته لعموم تعلقها بكل شيء[(٢)]، فهو ذو النهاية في الرحمة الذي وسعت كل شيء وهو سبحانه الذي رحم كافة خلقه مؤمنهم وكافرهم بأن خلقهم وأوسع عليهم في رزقهم، وهو الرحيم بعباده المؤمنين بأن هداهم إلى الإيمان وهو يثيبهم في الآخرة الثواب الدائم الذي لا ينقطع[(٣)].

ورحمة الله تعالى تنقسم إلى قسمين:

١- رحمة عامة. ٢- ورحمة خاصة.

---

(١) ينظر: المحيط في اللغة: للصاحب بن عباد، (٣/ ٩٥)؛ ومعجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٢/ ٤٩٨)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٣/ ١٦١١ - ١٦١٤) مادة (رحم). والتوحيد: لابن منده، (٢/ ٤٧)؛ والحجة في بيان المحجة: لأبي القاسم الأصفهاني، (١/ ١٣٧).

(٢) بدائع الفوائد: لابن القيم، (٢/ ٤٠٤).

(٣) ينظر شأن الدعاء: للخطابي، ص٣٦-٣٨؛ وشرح أسماء الله الحسنى وصفاته الواردة في الكتب الستة: د/ حصة الصغير، ص١٢٥.

فالرحمة العامة: هي الرحمة الشاملة لعموم الخلق، فما نشاهده من تراحم وتعاطف سواءا كان ذلك بين الناس أم البهائم أم الهوام أم الوحوش إنما سببه رحمة الله التي أنزلها ﷻ، فسبحان من عم خلقه برحمته.

وهي تشمل أمور العيش كالرزق، والأمن والحياة والصحة، وبسط الأرض وتسخيرها لمن يسير عليها وإنزال الغيث وتسخير الفلك في البحر.

ورحمة الله العامة ينالها البر والفاجر، المؤمن والكافر.

والرحمة الخاصة: فهي للمؤمنين بالتوفيق والهداية، والنعيم الدائم في الجنة، فهي رحمة إيمانية دينية دنيوية[١]. الرحمة تطلق على الصفة تارة، وعلى متعلقها أخرى، فتارة يراد الصفة، وتارة يراد متعلقها، وتارة يراد نفس التعلق[٢].

ولمعرفة ما إذا كان النص فيه دلالة على إثبات «صفة الرحمة» فإن هذا يحدده السياق، وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية[٣].

والرحمة المضافة إلى الله تعالى على نوعين:

١) مضافة إلى الله من إضافة الصفة إلى الموصوف، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦].

٢) مضافة إلى الله من إضافة المفعول إلى فاعله، وذلك مثل تسميته تعالى

---

(١) ينظر إلى أقسام رحمة الله في: مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٠٣)؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٢٤٩)؛ والرحمة في السنة المطهرة: زينب الخضر، ص١١١-١٢٤.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ١٨).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ١٤؛ و١٨).

للمطر رحمة في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ﴾ [الأعراف: ٥٧] فهذه رحمة مخلوقة أضافها إليه إضافة المخلوق إلى خالقه[١].

وصفة الرحمة من الصفات الثابتة لله تعالى بالكتاب والسنة وبإجماع سلف الأمة، بل إن العقول والفطر قد أقرت برحمته جل وعلا فهو أرحم الراحمين؛ أما عن دلالة النقل، فمما ورد في الكتاب العزيز أن الله تعالى كرر التمدح بالرحمة مرارا جمة أكثر من خمسمائة مرة من كتابه الكريم، ومنها باسمه الرحمن أكثر من مئة وستين مرة، وباسمه الرحيم أكثر من مئتين مرة، وجمعها للتأكيد مئة وست عشرة مرة[٢]. فمن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾﴾ [البقرة: ١٦٣].

ومنها الآيات الدالة على سعة رحمته تعالى: ﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦]؛ وقوله: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧].

وورد بلفظ (خير الراحمين) في موضعين منها قوله تعالى: ﴿وَٱرْحَمْنَا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ [المؤمنون: ١٠٩]. وبلفظ (أرحم الراحمين) في أربعة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَلِأَخِى وَأَدْخِلْنَا فِى رَحْمَتِكَ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴿١٥١﴾﴾ [الأعراف: ١٥١].

وورد بلفظ (ذو رحمة) في موضعين منها قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِىُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾ [الأنعام: ١٣٣].

---

(١) ينظر إلى أنواع الرحمة المضافة إلى الله تعالى في بدائع الفوائد: لابن القيم، (٢/ ١٥٨)؛ والكواشف الجلية عن معاني الواسطية: لعبدالعزيز السلمان، ص ٢٠٨؛ وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (٢/ ١٥٨ - ١٥٩).

(٢) ينظر: إيثار الحق على الخلق: لابن الوزير، ص١٢٥.

ومما ورد في السنة النبوية: قول النبي ﷺ: «لَوْ يَعْلَمُ الْمُؤْمِنُ مَا عِنْدَ الله مِنْ العُقُوبَةِ، مَا طَمِعَ بِجَنَّتِهِ أَحَدٌ، وَلَوْ يَعْلَمُ الكَافِرُ مَا عِنْدَ الله مِنَ الرَّحْمَةِ مَا قَنِطَ مِنْ جَنَّتَهُ أَحَدٌ»[(١)].

بل إن هناك بحثان اهتما بهذا الجانب[(٢)].

أما دلالة السنة على «صفة الرحمة» فقوله ﷺ: «لَمَا قَضَى الله الخلْقَ كَتَبَ في كِتَابِهِ، فَهْوَ عِنْدَهُ فَوْقَ العَرْشِ، إنَّ رَحْمَتِي غَلَبَتْ غَضَبِي»[(٣)]، وقوله ﷺ: «إنَّ لله مِئَةَ رَحْمَةٌ، فَمِنْهَا رَحْمَةٌ بِهَا يَتَرَحَمُ الخلْقُ بَيْنَهُم، وَتِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ لِيَوْمِ القِيَامَةِ»[(٤)].

❊ ❊ ❊

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب التوبة، باب سعة رحمة الله تعالى، (٢٧٥٥).

(٢) البحثان هما:

١). الرحمة في القرآن الكريم: للباحث: موسى عبده عسيري، رسالة ماجستير من قسم القرآن وعلومه، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود.

٢). الرحمة في السنة المطهرة: للباحثة: زينب الخضر، رسالة لنيل درجة الماجستير من قسم الكتاب والسنة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٣٧]، (٣١٩٤)؛ وفي مواضع أخرى من صحيحه؛ ومسلم في صحيحه، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى، (٢٧٥١).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى، (٢٧٥٣).

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفة الرحمة

عد الرازي «صفة الرحمة» من الأحوال أو الأعراض النفسية التي لها بداية ونهاية، فالبداية تنفى عن الله تعالى، والنهاية هي التي تثبت، وهذه هي الشبهة العقلية التي من أجلها تأول «صفة الرحمة» بصفة يثبتها وهي الإرادة، أو بفعل من أفعال الله تعالى وهو إيصال الخير، أو بالنعم. وما أثبته - نهاية العرض - هو في الحقيقة مقتضى الصفة ولازمها، حيث يقول: (إن جميع الأعراض النفسانية - أعني الرحمة، والفرح، والسرور، والغضب، والحياء، والغيرة، والمكر، والخداع والتكبر، والاستهزاء -، لها أوائل، ولها غايات)[١]. وهي في حق الله تعالى تحمل على نهاية العرض لا على بدايته.

فأول العرض ينبئ عن العاطفية، وهذا الذي حمله على أن يعد الرحمن - وهو الاسم الذي يشتق منه «صفة الرحمة» لله تعالى، لأن أسماء الله تعالى أعلام وأوصاف - ينبئ عن العاطفية[٢].

ونهاية العرض الذي هو مقتضى الصفة ولازمها هو الثابت في حق الله تعالى، وهو في حقيقة الأمر ما أول به «صفة الرحمة».

واستدل على ثبوت صفة الرحمة بالدليل العقلي، كما استدل بخبر الآحاد على سعة رحمة الله تعالى. وأوضح أنواع رحمة الله تعالى. فنجده يقول عند قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِيُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾ [الأنعام: ١٣٣] مثبتا مقتضى الصفة ولازمها (وأما إثبات أنه ﴿ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾ فالدليل عليه أنه لا شك في وجود خيرات

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٢٦٢.

(٢) ينظر التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص٤٨.

وسعادات ولذات وراحات. إما بحسب الأحوال الجسمانية، وإما بحسب الأحوال الروحانية. فثبت بالبرهان الذي ذكرناه أن كل ما سواه فهو ممكن لذاته، وإنما يدخل في الوجود بإيجاده وتكوينه وتخليقه. فثبت أن كل ما دخل في الوجود من الخيرات والراحات والكرامات والسعادات فهو من الحق سبحانه، وبإيجاده وتكوينه، ثم إن الاستقراء دل على أن الخير غالب على الشر فإن المريض وإن كان كثيرا فالصحيح أكثر منه، والجائع وإن كان كثيرا فالشبعان أكثر منه، والأعمى وإن كان كثيرا، إلا أن البصير أكثر منه. فثبت أنه لا بد من الاعتراف بحصول الرحمة والراحة، وثبت أن الخير أغلب من الشر والألم والآفة. وثبت أن مبدأ تلك الراحات والخيرات بأسرها هو الله تعالى. فثبت بهذا البرهان أنه تعالى هو ﴿ذُو ٱلرَّحۡمَةِۚ﴾)[1].

كما استدل على أن الله أرحم الراحمين قائلا عند قوله تعالى: ﴿وَأَنتَ أَرۡحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٣]: (فالدليل على أنه سبحانه: ﴿أَرۡحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ أمور:

أحدها: أن كل من رحم غيره فأما أن يرحمه طلبا للثناء في الدنيا أو الثواب في الآخرة أو دفعا للرقة الجنسية عن الطبع، وحينئذ يكون مطلوب ذلك الراحم منفعة نفسه، أما الحق سبحانه فإنه يرحم عباده من غير وجه من هذه الوجوه، ومن غير أن يعود إليه من تلك الرحمة زيادة ولا نقصان من الثناء ومن صفات الكمال، فكان سبحانه أرحم الراحمين.

وثانيها: أن كل من يرحم غيره فلا يكون ذلك إلا بمعونة رحمة الله تعالى لأن من أعطى غيره طعاما أو ثوبا أو دفع عنه بلاء، فلولا أنه سبحانه خلق المطعوم والملبوس والأدوية والأغذية وإلا لما قدر أحد على إعطاء ذلك الشيء ثم بعد

---

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص١٩٩.

وصول تلك العطية إليه. فلولا أنه سبحانه جعله سببا للراحة لما حصل النفع بذلك، فإذا رحمة العباد مسبوقة برحمة الله تعالى وملحوقة برحمته بل رحمتهم فيما بين الطرفين كالقطرة في البحر، فوجب أن يكون تعالى هو أرحم الراحمين)(١).

كما استدل على سعة رحمة الله بخبر الآحاد، حيث يقول: (واعلم أنه جاءت الأخبار الكثيرة في سعة رحمة الله تعالى، عن النبي ﷺ أنه قال: «**لَمَا قَضَى الله الخلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابِهِ، فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ العَرْشِ، إِنَّ رَحْمَتِي غَلَبَتْ غَضَبِي**»، وعن سلمان رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**أَنَّهُ تَعَالَى لَمَا خَلَقَ السَّمَاءَ وَالأَرْضَ خَلَقَ مِائَةَ رَحْمَةٍ، كُلُّ رَحْمَةٍ مِلء مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ، فَعِنْدَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ رَحْمَة، وَقَسَمَ رَحْمَةً وَاحِدَةً بَيْنَ الخلاَئِقِ، فَبِهَا يَتَعَاطِفُون وَيَتَرَاحَمُون**»(٢))(٣).

وفي استدلاله هذا مخالفة لمنهجه في عدم استدلاله بخبر الآحاد؛ وهذا يدل على مدى اضطراب الرازي(٤).

كما أوضح أنواع رحمة الله تعالى قائلا: (لله رحمتان سابقة ولاحقة فالسابقة هي التي بها خلق الخلق واللاحقة هي التي أعطى بها الخلق بعد إيجاده إياهم من الرزق والفطنة وغير ذلك فهو تعالى بالنظر إلى الرحمة السابقة رحمن، وبالنظر

---

(١) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص ٢٠٩.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى، (٢٧٥٣)، بلفظ: «**إِنَّ الله خَلَقَ، يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ، مِائَةَ رَحْمَةٍ، كُلُّ رَحْمَةٍ طِبَاقَ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ، فَجَعَلَ مِنْهَا فِي الأَرْضِ رَحْمَةً، فَبِهَا تَعْطِفُ الوَالِدةُ عَلَى وَلَدِهَا، وَالوَحْشُ وَالطَّيْرَ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ، فَإِذَا كَانَ يَوْمَ القِيَامَةِ، أَكْمَلَهَا بِهَذِهِ الرَّحْمَةِ**».

(٣) التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص١٦٥.

(٤) يراجع أدلة الرازي، ص. . . ، من هذا البحث.

إلى اللاحقة رحيم، ولهذا يقال يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة، فهو رحمن، لأنه خلق الخلق أولا برحمته، فلما لم يوجد في غيره هذه الرحمة ولم يخلق أحد أحدا لم يجز أن يقال لغيره رحمن، ولما تخلق الصالحون من عباده ببعض أخلاقه على قدر الطاقة البشرية، وأطعم الجائع وكسا العاري، وجد شيء من الرحمة اللائقة التي بها الرزق والإعانة فجاز أن يقال له رحيم)[١].

وأوضح أن الرحمة من صفات الأفعال على قول، ومن صفات الذات على قول آخر، قائلا عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦]: (اختلفوا في أن الرحمة عبارة عن إيصال الخير والنعمة أو عن إرادة إيصال الخير والنعمة، فعلى التقدير الأول تكون الرحمة من صفات الأفعال، وعلى هذا التقدير الثاني تكون من صفات الذات)[٢].

ويتضح من قوله هذا تأويله لـ «صفة الرحمة» وهذا ما جاء في طيات تفسيره عند الآيات التي تثبت «صفة الرحمة» لله تعالى. حيث تأولها بما يلي:

١) بـ «صفة الإرادة» وهي الصفة التي يثبتها، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ١٢]: (فإن قيل: الرحمة هي إرادة الخير والغضب هو إرادة الانتقام وظاهر الخبر أي حديث الرسول ﷺ الذي يرويه عن ربه قائلا: «**إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي**» يقتضي كون إحدى الإرادتين سابق على الأخرى، والمسبوق بالغير مُحْدَث، فهذا يقتضي كون إرادة الله تعالى محدثة.

قلنا: المراد بهذا السبق سبق الكثرة لا سبق الزمان)[٣].

---

(١) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص٨٣.

(٢) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص١٣٥-١٣٦.

(٣) التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص١٦٥؛ وينظر مج٧، ج١٤، ص١٣٥-١٣٦.

وهذا التأويل هو قول المعتزلة الذي حكاه عنهم قائلا: (وقالت المعتزلة: الرحمة عبارة عن إرادة الخير)[١].

٢) الرحمة عبارة عن التخلص من أنواع الآفات، وعن إيصال الخيرات إلى أصحاب الحاجات[٢]. جاء هذا التأويل؛ عند قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: ٣]؛ وعند قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَ أَنَّهُۥ مَنۡ عَمِلَ مِنكُمۡ سُوٓءَۢا بِجَهَٰلَةٖ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعۡدِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [الأنعام: ٥٤]؛ وعند قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ بِهِمۡ رَءُوفٞ رَّحِيمٞ﴾[التوبة: ١١٧].

٣) الرحمة هي الميل بالإحسان لعجز المرحوم إليه لا لعوض[٣]. جاء هذا التأويل عند قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥].

٤) الرحمة هي ما هداهم إليه من الإيمان والطاعة والعمل الصالح[٤]. جاء هذا التأويل عند قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ أَمۡرُنَا نَجَّيۡنَا هُودٗا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ بِرَحۡمَةٖ مِّنَّا﴾ [هود: ٥٨]؛ وعند قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ أَمۡرُنَا نَجَّيۡنَا شُعَيۡبٗا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ بِرَحۡمَةٖ مِّنَّا﴾ [هود: ٩٤].

٥) الرحمة هي النعمة[٥]. جاء هذا التأويل عند قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَرَحۡمَةٞ﴾ [البقرة: ١٥٧]، وعند قوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ

---

(١) التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص٢١.
(٢) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٧؛ وينظر: مج٥، ج٩، ص١٦٥؛ مج٧، ج١٣، ص٥؛ ومج ٨، ج١٦، ص٢١٦؛ ومج٩، ج١٨، ص٥٢، الوجه الأول.
(٣) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٥، ص١٩٣-١٩٤.
(٤) ينظر: التفسير الكبير، مج٩، ج١٨، ص٥٢؛ وص١٥، الوجه الثاني.
(٥) ينظر: التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١٥٥؛ وص١٧٧؛ ومج٧، ج١٤، ص٤؛ ومج٧؛ ج١٤؛ ص٦.

﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]؛ وعند قوله تعالى: ﴿فَقَدۡ جَآءَكُم بَيِّنَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ﴾ [الأنعام: ١٥٧].

٦) الرحمة هي النبوة[١]. جاء هذا التأويل عند قوله تعالى: ﴿وَءَاتَىٰنِي رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِهِۦ﴾ [هود: ٢٨]؛ وعند قوله تعالى: ﴿رَحۡمَتُ ٱللَّهِ وَبَرَكَٰتُهُۥ عَلَيۡكُمۡ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِۚ إِنَّهُۥ حَمِيدٞ مَّجِيدٞ﴾ [هود: ٧٣]؛ وهو القول الأول عند قوله تعالى: ﴿وَأَدۡخَلۡنَٰهُ فِي رَحۡمَتِنَآ﴾ [الأنبياء: ٧٥].

٧) الرحمة هي الثواب. وهو القول الثاني عند قوله تعالى: ﴿وَأَدۡخَلۡنَٰهُ فِي رَحۡمَتِنَآ﴾ [الأنبياء: ٧٥][٢].

٨) الرحمة محمولة على مافي الجنة من المنفعة والتعظيم[٣]. جاء هذا التأويل عند قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَٱعۡتَصَمُواْ بِهِۦ فَسَيُدۡخِلُهُمۡ فِي رَحۡمَةٖ مِّنۡهُ وَفَضۡلٖ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَيۡهِ صِرَٰطٗا مُّسۡتَقِيمٗا ١٧٥﴾ [النساء: ١٧٥].

٩) الرحمة هي نصر الله ومعونته[٤]. وهذا هو أصح الوجوه عند الرازي في قوله تعالى: ﴿وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [النساء: ٨٣].

١٠) الرحمة هي العصمة[٥]، جاء هذا التأويل عند قوله تعالى: ﴿وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكَ وَرَحۡمَتُهُۥ﴾ [النساء: ١١٣].

هذه هي مجمل تأويلات الرازي لـ «صفة الرحمة» من خلال تفسيره.

---

(١) ينظر: مج٩، ج١٧، ص٢١٣؛ وج١٨، ص٢٨؛ مج١١، ج٢٢، ص١٩٢.
(٢) ينظر: مج١١، ج٢٢، ص١٩٢.
(٣) التفسير الكبير، مج٦، ج١١، ص١٢٠.
(٤) ينظر: التفسير الكبير، مج٥، ج١٠، ص٢٠٢-٢٠٣.
(٥) ينظر: التفسير الكبير، مج٦، ج١١، ص٣٩.

المطلب الثالث
نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في «صفة الرحمة» حينما عدها من الأعراض النفسية التي لها بداية ونهاية، وهي في حق الله تعالى تحمل على النهاية لا على البداية، وهذه هي حقيقة شبهته العقلية التي من أجلها تأول «صفة الرحمة» فهو لم يفرق بين حقيقتين حقيقة الرحمة كصفة لله تعالى، تليق بجلاله وعظيم سلطانه، وحقيقة تليق بالمخلوق، فهناك قدر مشترك في المسمى فقط عند الإطلاق، ولا يلزم من الاتفاق في الاسم التماثل بين الوصفين عند الإضافة والتقييد والتخصيص(١)، فالله تعالى (سمى نفسه بالرؤوف الرحيم، فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٤٣]؛ وسمى بعض عباده بالرؤوف الرحيم، فقال: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾﴾ [التوبة: ١٢٨]، وليس الرؤوف كالرؤوف، ولا الرحيم كالرحيم)(٢).

وقد سبق لنا الرد على قانونه العام للأعراض النفسية.

فالذي يثبته الرازي من «صفة الرحمة» هو نهاية العرض، وهو في الحقيقة لازم معنى الصفة ومقتضاها. فهو اعترف في كتابه الأربعين أن النصوص القرآنية دلت على كون الله تعالى رحيما كريما غافرا، وليس في القرآن آية واحدة تدل على أنه

(١) ينظر التدمرية: لابن تيمية، ص ٢٠ - ٢١.

(٢) التدمرية: لابن تيمية، ص٢٣.

منزه عن الوصف بالرحمة والكرم والصفح[١].

واستدل على سعة رحمة الله تعالى بخبر الآحاد، وفي هذا كما أسلفنا مخالفة لمنهجه حيث إنه لا يستدل بخبر الآحاد في مسائل الاعتقاد، وهذا يدلنا على مدى اضطراب الرازي.

ولم يوفق في إيضاح أقسام رحمة الله تعالى.

وقد جانب الصواب حينما تأول «صفة الرحمة» بـ «صفة الإرادة» التي يثبتها، فهو إلغاء لحقيقة «صفة الرحمة» ومعناها.

وبناءً على هذا التأويل عدها من صفات الذات.

وهو بتأويله هذا يوافق المعتزلة الذين يتأولون رحمة الله تعالى بإرادة إيصال الخير، وهذا هو الذي ذكره عنهم[٢].

وإما بفعل من أفعال الله تعالى، وهو إيصال الخير والنعمة وبناءً على هذا التأويل عدها من صفات الأفعال.

وهو بتأويله هذا يوافق الأشعرية الذين يجعلون صفة الذات قديمة أزلية لا تتعلق بمشيئة الله واختياره، ويجعلون صفة الفعل منفصلة عن الله بائنة منه، وهي مضافة إليه لا أنها صفات قائمة به[٣]، فيتأولونها بالمفعول المنفصل عن ذات الله تعالى[٤]، وهذا يخالف مذهب أهل السنة والجماعة إذ الصفات الفعلية

---

(١) ينظر: إيثار الحق على الخلق: لابن الوزير، ص١٣١؛ وينظر إلى كلام الرازي في الأربعين في أصول الدين، (٢/ ٢٢٣).

(٢) يراجع التأويل الأول للرازي لـ «صفة الرحمة» من المطلب الأول.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ٤١٠-٤١٢).

(٤) منهج الحافظ ابن حجر العسقلاني في العقيدة من خلال كتابه فتح الباري: محمد كندو، (٢/ ٩٣٥).

والتي يعبر عنها بالأفعال الاختيارية عند أهل السنة والجماعة قديمة النوع حادثة الآحاد[١]. وصفة الرحمة ذاتية باعتبار أن الله تعالى متصف بها أزلا، وهي قائمة بذاته تعالى، فعلية لتعلقها بالمشيئة فهو يرحم من يشاء بما شاء متى شاء.

وسيكون الرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: ثبوت «صفة الرحمة».

«صفة الرحمة» صفة ثابتة لله تعالى، بل قد تنوعت أدلة ثبوتها، فهي ثابتة بالنقل والعقل والفطرة والإجماع[٢].

وسبق ذكر أدلتها النقلية، بما يغني عن إعادته هنا.

أما عن دلالة الفطرة فالعباد مفطورون على إثبات رحمة الله تعالى وأنه هو الرحمن الرحيم[٣].

وقد دل العقل على رحمة الله بناءً على ما يحسه كل أحد ويشاهده من نفعه تعالى للعباد والإحسان إليهم[٤].

وأهل السنة مجمعون على إثبات رحمة الله، بل إن إثباتها هو المعلوم من دين الرسل جميعا[٥].

وبتنوع هذه الدلالات على ثبوت «صفة الرحمة» يكون الرد على الرازي من

---

(١) يراجع التمهيد من هذا الفصل.

(٢) ينظر شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٢٥٦).

(٣) ينظر: إيثار الحق على الخلق: لابن الوزير، ص١٢٧.

(٤) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٣/ ١٩)؛ (١٦/ ٣٥٦)؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٢٥٦).

(٥) ينظر: ايثار الحق على الخلق: لابن الوزير، ص١٢٧؛ وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (١/ ٧٠).

أن ثبوت مقتضاها ولازمها لا يقتصر على دلالة العقل المجرد فحسب.

الوجه الثاني: إيضاح المعنى الصحيح للرحمة.

رحمة الله تعالى لا ضعف فيها ولا رقة، فهي في كل موصوف بحسبه، فإن كان حيوانا له قلب فرحمته من جنس رقة قائمة بقلبه، وإن كان ملكا فرحمته تناسب ذاته، فإذا اتصف أرحم الراحمين بالرحمة حقيقة لم يلزم أن تكون رحمته من جنس رحمة المخلوق.

وما ذهب إليه الرازي من تأويل رحمة الله تعالى بإرادة إيصال الثواب، أو هي الثواب أو النعم هو تأويل باطل؛ وهو من باب تحريف الكلم عن مواضعه؛ لأن (الله ﷻ فرق بين رحمته والرضوان وثوابه المنفصل فقال تعالى: ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ ﴿٢١﴾﴾ [التوبة: ٢٣] فالرحمة والرضوان صفته والجنة ثوابه، وهذا يبطل قول من جعل الرحمة والرضوان ثوابا منفصلا مخلوقا.

وقول من قال: هي إرادة الإحسان، فإن إرادة الإحسان هي من لوازم الرحمة، فإنه يلزم من الرحمة أن يريد الإحسان إلى المرحوم، فإذا انتفت حقيقة الرحمة انتفى لازمها وهو إرادة الإحسان، وكذلك لفظ اللعنة والغضب والمقت هي أمور مستلزمة للعقوبة، فإذا انتفت حقائق تلك الصفات انتفى لازمها، فإن ثبوت لازم الحقيقة مع انتفائها ممتنع، فالحقيقة لا توجد منفكة عن لوازمها)[(١)].

وقد علم من دين الرسل وكتب الله تعالى أن الله متصف بالرحمة، وليست رحمته هي ثوابه وجزاؤه، كما يقول أهل التحريف والمؤولة من الأشعرية

(١) مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٠٣).

وغيرهم؛ إذ أن الثواب والجزاء مخلوق، وليس هو من صفات الله تعالى القائمة به(١).

ومما يبطل تأويل الرحمة بالثواب والجزاء أيضًا أن الرحمة التي هي صفته تبارك وتعالى يستغاث بها كما في قوله ﷺ عند الكرب: «يَا حَيُّ يَا قَيُّومُ بِرَحْمَتِكَ أَسْتَغِيثُ»(٢)، فالرحمة المستغاث بها هي صفة الرب تعالى لا شيء

---

(١) ينظر شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (١/ ٧٠).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الدعوات، باب٩٢، (٥/ ٥٠٤، (٣٥٢٤)، عن يزيد الرقاشي، عن أنس ﷺ؛ والبيهقي في الأسماء والصفات، (١/ ١٩٢)؛ عن عبدالله بن مسعود؛ والنسائي في السنن الكبرى، (٩/ ٢١١-٢١٢؛ (١٣٣٠)؛ وفي عمل اليوم والليلة، ص٣٨١، (٥٧٠)؛ والبزار في مسنده، (٢/ ١٦٥ - ١٦٦، (٢٢٦)؛ والحاكم في المستدرك، (١/ ٥٤٥)؛ وابن السني في عمل اليوم والليلة، ص ٢٦ - ٢٧؛ (٤٨)، كلهم من طريق زيد بن حباب عن عثمان بن موهب قال: سمعت أنس بن مالك ﷺ يقول: قال رسول الله ﷺ لفاطمة ﷺ: «مَا يَمْنَعُكِ أَنْ تَسْمَعِي مَا أُوصِيكِ بِهِ أَنْ تَقُولِي إِذَا أَصْبَحْتِ وَإِذَا أَمْسَيْتِ: يَا حَيُّ يَا قَيُّومُ بِرَحْمَتِكَ أَسْتَغِيثُ».
والحديث قال عنه المنذري: رواه النسائي والبزار بإسناد صحيح. الترغيب والترهيب، كتاب النوافل، آيات وأذكار يقوله إذا أصبح وإذا أمسى، (مج١، ج١، ص٢٣٢، (٢٥) وينظر: صحيح الترغيب، (١/ ٢٧٣).
وقال الحاكم عنه: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، (١/ ٥٤٥).
وقال الهيثمي: رواه البزار، ورجاله رجال الصحيح غير عثمان بن موهب، وهو ثقة، مجمع الزوائد، (١٠/ ١١٧).
وإسناد الحديث: ضعيف. فيه يزيد الرقاشي: ضعيف من الخامسة، ينظر تقريب التهذيب: لابن حجر، (٢/ ٣٢٠، (٧٧١١).
وله شاهد من حديث عبدالله بن مسعود ﷺ كما عند البيهقي في الأسماء والصفات، ومتابع من طريق عثمان بن عبد الله بن موهب، كما في بقية التخريج السابق الذكر، =

من مخلوقاته[(١)]، إذ الاستغاثة لا تكون إلا بأسماء الله وصفاته.

كما أن رحمته سبقت أو غلبت غضبه، والسبق والغلبة باعتبار التعلق، فتعلق الرحمة سابق على تعلق الغضب، لأن الرحمة مقتضى ذاته، وأما الغضب فإنه متوقف على سابقه من العبد[(٢)].

وسبق أن ذكرنا أن الرحمة تطلق على الصفة تارة، وعلى متعلقها أخرى، فتارة يراد الصفة، وتارة يراد متعلقها، وتارة يراد نفس التعلق.

ولمعرفة ما إذا كان النص فيه دلالة على إثبات «صفة الرحمة» فإن هذا يحدده السياق، وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية[(٣)].

لذا سأذكر أقوال السلف الصالح في بيان معنى الرحمة في النصوص السابقة الذكر عند الرازي ليتضح المعنى الصحيح للرحمة في الآيات البينات.

١) قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَرَحۡمَةٞۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُهۡتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٥٧] يقول ابن جرير: (وقوله: ﴿وَرَحۡمَةٞۖ﴾ يعني: ولهم مغفرة، التي بها صفح عن ذنوبهم، وتغمدها رحمة من الله ورأفة)[(٤)].

ويقول السعدي: (﴿وَرَحۡمَةٞۖ﴾ عظيمة، ومن رحمته إياهم أن وفقهم للصبر

= فيرتقي إلى الحسن لغيره. والحديث حسنه الألباني كما في صحيح الجامع الصغير، (٥/ ١٩٣، (٥٦٩٦)؛ وفي السلسلة الصحيحة، (١/ ٥٣، (٢٢٧)؛ وفي صحيح سنن الترمذي، (٣/ ١٢٢، (٣٧٧٣).

(١) ينظر: بدائع الفوائد: لابن القيم، (٢/ ٤٠٣).

(٢) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري: لابن حجر العسقلاني، (٦/ ٢٩٢).

(٣) يراجع التمهيد، من هذا المبحث.

(٤) جامع البيان، (٢/ ٧٠٧).

الذي ينالون به كمال الأجر)[١].

٢) قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَآءَكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَّبَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجْزِى ٱلَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ ءَايَٰتِنَا سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْدِفُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٧] الحديث في هذه الآيات البينات عن القرآن الكريم، وقد وصفه الله تعالى بأنه رحمة. يقول ابن كثير: (فقد جاءكم من الله على لسان محمد ﷺ النبي العربي قرآن عظيم فيه بيان للحلال والحرام وهدى لما في القلوب، ورحمة من الله لعباده الذين يتبعونه ويقتفون ما فيه)[٢]، فالرحمة في هذه الآية صفة للقرآن العظيم.

٣) قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى وَءَاتَىٰنِى رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِۦ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَٰرِهُونَ﴾ [هود: ٢٨] الرحمة هنا هي النبوة، يقول بن كثير: (أي على يقين وأمر جلي ونبوة صادقة وهي الرحمة العظيمة من الله به وبهم)[٣].

٤) قوله تعالى: ﴿وَلُوطًا ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَنَجَّيْنَٰهُ مِنَ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَت تَّعْمَلُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمَ سَوْءٍ فَٰسِقِينَ ﴿٧٤﴾ وَأَدْخَلْنَٰهُ فِى رَحْمَتِنَآ إِنَّهُۥ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٤ - ٧٥] يقول ابن جرير: (وأدخلنا لوطا في رحمتنا بإنجائنا إياه مما أحللنا بقومه من العذاب والبلاء، وإنقاذنا منه إنه من الصالحين: يقول: إن لوطا من الذين كانوا يعملون بطاعتنا، وينتهون إلى أمرنا ونهينا ولا يعصوننا)[٤].

---

(١) تيسير الكريم الرحمن، ص٥٩.

(٢) تفسير القرآن العظيم، (٣/ ٣٧٠)؛ وينظر: جامع البيان: لابن جرير، (١٠/ ٩).

(٣) تفسير القرآن العظيم، (٤/ ٣١٧).

(٤) جامع البيان، (١٦/ ٣١٩).

٥) قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَتَعۡجَبِينَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۖ رَحۡمَتُ ٱللَّهِ وَبَرَكَٰتُهُۥ عَلَيۡكُمۡ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِۚ إِنَّهُۥ حَمِيدٞ مَّجِيدٞ ٧٣﴾ [هود: ٧٣] يقول السعدي: (أي لا تزال رحمته وإحسانه وبركاته وهي الزيادة من خيره وإحسانه وبركاته وحلول الخير الإلهي)(١).

٦) قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُم بُرۡهَٰنٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ نُورٗا مُّبِينٗا ١٧٤ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَٱعۡتَصَمُواْ بِهِۦ فَسَيُدۡخِلُهُمۡ فِي رَحۡمَةٖ مِّنۡهُ وَفَضۡلٖ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَيۡهِ صِرَٰطٗا مُّسۡتَقِيمٗا ١٧٥﴾ [النساء: ١٧٥]: يقول ابن جرير: (فسوف تنالهم رحمته التي تنجيهم من عقابه، وتوجب لهم ثوابه ورحمته وجنته، ويلحقهم من فضله ما لحق أهل الإيمان به والتصديق برسله)(٢).

ويقول السعدي: (أي فسيتغمدهم بالرحمة الخاصة، فيوفقهم للخيرات، ويجزل لهم المثوبات، ويدفع عنهم البليات)(٣).

٧) قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [النساء: ٨٣] يقول ابن جرير: (ولولا إنعام الله عليكم أيها المؤمنون، بفضله وتوفيقه ورحمته، فأنقذكم مما ابتلى به هؤلاء المنافقين)(٤).

٨) قوله تعالى: ﴿وَمَن يَكۡسِبۡ خَطِيٓـَٔةً أَوۡ إِثۡمٗا ثُمَّ يَرۡمِ بِهِۦ بَرِيٓـٔٗا فَقَدِ ٱحۡتَمَلَ بُهۡتَٰنٗا وَإِثۡمٗا مُّبِينٗا ١١٢ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكَ وَرَحۡمَتُهُۥ لَهَمَّت طَّآئِفَةٞ مِّنۡهُمۡ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا

---

(١) تيسير الكريم الرحمن، ص٣٤١.
(٢) جامع البيان، (٧/ ٧١٢-٧١٣).
(٣) تيسير الكريم الرحمن، ١٨٠.
(٤) جامع البيان، (٧/ ٢١٦)؛ وتيسير الكريم الرحمن: للسعدي، ص١٥٤.

يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْۖ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيْءٍۚ وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء: ١١٢، ١١٣] الرحمة المذكورة هنا يراد بها العصمة، يقول ابن جرير: (لولا أن الله تفضل عليك يا محمد فعصمك بتوفيقه وتبيانه لك أمر هذا الخائن)(١).

ومما يجدر التنبيه إليه هنا أن النعم والإحسان والجود والكرم وخيرات الدنيا والآخرة كلها من آثار رحمة الله تعالى(٢).

ولك أن تنظر إلى ما في الوجود من آثار رحمته الخاصة والعامة، فبرحمته أرسل إلينا رسوله ﷺ، وأنزل علينا كتابه وعصمنا من الجهالة وهدانا من الضلالة وبصرنا من العمى وأرشدنا من الغي، وبرحمته عرفنا من أسمائه وصفته وأفعاله ما عرفنا به أنه ربنا ومولانا وبرحمته علمنا ما لم نكن نعلم، وأرشدنا لمصالح ديننا ودنيانا، وبرحمته أطلع الشمس والقمر، وجعل الليل والنهار، وبسط الأرض وجعلها مهادا وفراشا وقرارا وكفاتا للأحياء والأموات، وبرحمته أنشأ السحاب وأمطر المطر، وأطلع الفواكه والأقوات والمرعى، ومن رحمته سخر لنا الخيل والإبل والإنعام وذللها منقادة للركوب والحمل والأكل والدر، وبرحمته وضع الرحمة بين عباده ليتراحموا بها، وكذلك بين سائر أنواع الحيوان.

فهذا التراحم الذي بينهم بعض آثار الرحمة التي هي صفته ونعمته، واشتق لنفسه منه اسم الرحمن الرحيم. وأوصل إلى خلقه معاني خطابه برحمته(٣).

---

(١) جامع البيان، (٧/ ٤٧٩).

(٢) تيسير الكريم الرحمن: للسعدي، ص١٥.

(٣) مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٠٣) وما بعدها.

المبحث الثاني عشر

صفة المحبة والخلة

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: صفة المحبة.

المطلب الثاني: صفة الخلة.



المطلب الأول
صفة المحبة

أولًا: معنى صفة المحبة وورودها في الكتاب والسنة:

الحب نقيض البغض، وأحببت الشيء فأنا مُحِب وهو مُحَب؛ وحب إذا تودد، وحبَّ شيئا ما: منع، والحُبُّ: الجرة الضخمة، وبعير محب: أصابه كسر أو مرض فلا يبرح مبركه، والإحباب: بروك من كل مرض، والتحبب: الامتلاء يقال: شربت الإبل حتى تحببَّت، وحُبَّ إذا أُتعب، وحَبَّ إذا وقف، وحب إذا تودد(١). ومعنى صفة المحبة اللائق بالله تعالى هو: محبة الله تعالى لعبده فضل منه سبحانه، وإحسان، فإنه سبحانه إذا أحب عبده جعل المحبة في قلبه، ثم لما أحبه العبد بتوفيقه لا بحول العبد ولا بقوته، جازاه سبحانه بحب آخر، وهذا هو الإحسان المحض على الحقيقة، والمصلحة كلها إلى العبد، ومحبة العبد لربه محفوفة بمحبتين من ربه فمحبة قبله صار بها محبا، ومحبة بعدها شكرا من الله له على محبة صار بها من أصفيائه المخلصين.

والله سبحانه يحب عباده الذين يحبونه، فهو المستحق أن يكون هو المحبوب المألوه المعبود، وأن يكون غاية كل حب(٢).

---

(١) ينظر: العين: للفراهيدي، (٣/ ٣١)؛ وجمهرة اللغة: لابن دريد، (١/ ٢٥)؛ والمحيط في اللغة: للصاحب بن عباد، (٢/ ٣٢١-٣٢٣)؛ وتهذيب اللغة: للأزهري، (٤/ ٨)؛ ومجمل اللغة: لابن فارس، (١/ ٢١٩)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٢/ ٧٢-٧٤٦). مادة (حب).

(٢) ينظر: درء التعارض: لابن تيمية، (٤/ ١٥)؛ والحق الواضح المبين: لابن سعدي، (٣/ ٢٤٨).

وصفة المحبة صفة ثابتة لله تعالى بالكتاب والسنة وبإجماع سلف الأمة، ولقد وردت بألفاظ عدة في الكتاب العزيز.

حيث ورد بلفظ: (حَبّب) في قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ٧].

وورد بلفظ (يُحْبِبْكُم) في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾﴾ [آل عمران: ٣١].

وبلفظ (يحبهم) في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤].

وورد بأنه يحب المحسنين خمس مرات في القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥].

كما ورد بأنه يحب التوابين والمتطهرين في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

ويحب المتقين في ثلاث آيات منها قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٦].

وورد بأنه يحب المتوكلين في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾[آل عمران: ١٥٩]

وورد بأنه يحب المقسطين في ثلاث آيات منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: ٤٢].

وورد بأنه يحب المطهرين في قوله: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُطَّهِّرِينَ﴾ [التوبة: ١٠٨].

وبأنه يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَٰنٌ مَّرْصُوصٌ ﴿٤﴾﴾ [الصف: ٤].

وورد بأنه لا يحب المعتدين في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠].

وبأنه لا يحب الفساد في قوله تعالى: ﴿وَأَحْسِنُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥]

وبأنه لا يحب كل كفار أثيم في قوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ [البقرة: ٢٧٦].

وبأنه لا يحب الكافرين في موضعين منها قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ٣٢].

وبأنه لا يحب الظالمين ثلاث مرات منها في قوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: ٥٧].

وبأنه لا يحب من كان مختالا فخورا في ثلاث آيات منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ [النساء: ٣٦].

وبأنه لا يحب من كان خوانا أثيما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا﴾ [النساء: ١٠٧].

وبأنه لا يحب الجهر بالسوء في قوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ [النساء: ١٤٨] وبأنه لا يحب المفسدين في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [المائدة: ٦٤].

وبأنه لا يحب المعتدين في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [المائدة: ٨٧].

وبأنه لا يحب المسرفين في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [الأنعام: ١٤١].

وبأنه لا يحب الخائنين في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨].

وبأنه لا يحب المستكبرين في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْتَكْبِرِينَ﴾ [النحل: ٢٣]

وبأنه لا يحب من كان خوانا كفورا في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ [الحج: ٣٨].

وبأنه لا يحب الفرحين في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ﴾ [القصص: ٧٦].

وبأنه لا يحب المفسدين في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: ٧٧]

ويقول الرسول ﷺ: «إِنَّ الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا أَحَبَّ عَبْداً نَادَى جِبْرِيلَ عليه السلام: إِنَّ الله قَدْ أَحَبَّ فُلاَناً فَأَحِبَّهُ، فَيُحِبَّهُ جِبْرِيلُ، ثُمَّ يُنَادِي جِبْرِيلُ فِي السَّمَاءِ: إِنَّ الله قَدْ أَحَبَّ فُلاَناً فَأَحِبُّوهُ، فَيُحِبَّهُ أَهْلُ السَّمَاءِ، وَيُوضَعُ لَهُ الْقُبُولُ فِي أَهْلِ الأَرْضِ».

ثانيًا: موقف الرازي من «صفة المحبة»:

يرى الرازي أن «صفة المحبة» من الألفاظ القريبة من «الإرادة» كما تقدم، وفي هذا يقول: (اللفظ الثالث): المحبة، قال: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤] وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢])[١].

وقد ذكر أن المسلمين أجمعوا على أن «المحبة» صفة من صفات الله تعالى، وفي هذا يقول: (أجمع المسلمون على أن المحبة صفة من صفات الله تعالى، لأن القرآن نطق بإثباتها في آيات كثيرة. واتفقوا على أنه ليس معناها شهوة النفس وميل الطبع وطلب التلذذ بالشيء، لأن كل ذلك في حق الله تعالى محال بالاتفاق)[٢].

ويقول عند قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ﴾ [آل عمران: ١٤]: (قال

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٤٢-١٤٣.

(٢) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص١٣١.

المتكلمون: دلت الآية على أن الحب غير الشهوة لأنه أضاف الحب إلى الشهوة والمضاف غير المضاف إليه، والشهوة من فعل الله تعالى، والمحبة من أفعال العباد وهي عبارة عن أن يجعل الإنسان كل غرضه وعيشه في طلب اللذات)[١].

وأورد أن المسلمين اختلفوا في تفسير «المحبة» في حق الله تعالى على ثلاثة أقوال وهي كالآتي:

(القول الأول): أنها عبارة عن إيصال الله الثواب والخير والرحمة إلى العبد.

(القول الثاني): أنها عبارة عن كونه تعالى مريدا لإيصال الثواب والخير إلى العبد.

وهذا الاختلاف بناء على مسألة أخرى وهي: أنه تعالى هل هو موصوف بصفة الإرادة أم لا؟.

(قال الكعبي وأبو الحسين: إنه تعالى غير موصوف بالإرادة البتة، فكونه تعالى مريدا لأفعال نفسه أنه موجد لها وفاعل لها، وكونه تعالى مريدا لأفعال غيره كونه آمرا بها)[٢] ولا يجوز كونه تعالى موصوفا بصفة الإرادة.

وأما أصحابنا ومعتزلة البصرة فقد أثبتوا كونه تعالى موصوفا بصفة المريدية.

وإذا عرفت هذا فمن نفى «الإرادة» في حق الله تعالى فسر «محبة» الله بمجرد إيصال الثواب إلى العبد، ومن أثبت «الإرادة» لله تعالى فسر «محبة» الله بإرادته لإيصال الثواب إليه.

(القول الثالث): أنه لا يبعد أن تكون «محبة الله» تعالى للعبد صفة وراء كونه

(١) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٩٥.

(٢) يراجع تفصيل هذه المسألة في صفة الإرادة.

تعالى مريدا لإيصال الثواب إليه، وذلك لأنا نجد في الشاهد أن الأب يحب ابنه فيترتب على تلك المحبة إرادة إيصال الخير إلى ذلك الابن فكانت هذه الإرادة أثرا من آثار تلك المحبة وثمرة من ثمراتها، وفائدة من فوائدها.

أقصى ما في الباب أن يقال: إن هذه المحبة في الشاهد عبارة عن الشهوة وميل الطبع ورغبة النفس وذلك في حق الله تعالى محال، إلا أنا نقول: لِمَ لا يجوز أن يقال محبة الله تعالى صفة أخرى سوى الشهوة وميل الطبع يترتب عليها إيصال الخير والثواب إلى العبد؟ أقصى ما في الباب أنّا لا نعرف أن تلك المحبة ما هي وكيف هي؟ إلا أن عدم العلم بالشيء لا يوجب العلم بعدم ذلك الشيء. ألا ترى أن أهل السنة يثبتون كونه تعالى مرئيا، ثم يقولون إن تلك الرؤية مخالفة لرؤية الأجسام والألوان، بل هي رؤية بلا كيف، فَلِمَ لا يقولون ههنا أيضًا أن محبة الله للعبد محبة منزهة عن ميل الطبع وشهوة النفس بل هي محبة بلا كيف؟ فثبت أن جزم المتكلمين بأنه لا معنى لمحبة الله إلا إرادة إيصال الثواب ليس لهم على هذا الحصر دليل قاطع. بل أقصى ما في الباب أن يقال لا دليل على إثبات صفة أخرى سوى الإرادة فوجب نفيها، لكنا بينا في كتاب نهاية العقول أن هذه الطريقة ضعيفة ساقطة[1])[2].

---

(١) يقصد أن حصر الصفات في سبع لا دليل عليه، وهي طريقة ضعيفة ساقطة بينها في نهاية العقول في المواضع التالية:
أ). القول بأن كل ما لا دليل عليه يجب نفيه مردود، ينظر: (ج١/ ل١٠-١٢) مخطوط.
ب). عقب على قول الأشاعرة وأدلتهم في حصر الصفات في سبع بقوله: (وقد عرفت ما يمكن أن يقال على هذه الطريقة وما فيها) (ج٢/ ل١٦٦/ ب).
ج): يقول: (وأما الصفات الإضافية فهي غير متناهية) (ج٢/ ل٧٦/ أ).

(٢) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص١٣٢.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الرازي ذكر في موضع آخر من تفسيره أن المعتزلة قالوا: أن «المحبة» عبارة عن «الإرادة» - بناءً على مذهبهم أن الله لا يريد القبائح - وأورد أدلتهم على ذلك، ثم ذكر جواب الأصحاب عليهم، وفيما يلي نص قوله: (استدلت المعتزلة على أن الله تعالى لا يريد القبائح بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] قالوا: «المحبة» عبارة عن «الإرادة»، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ [النور: ١٩] والمراد بذلك أنهم يريدون، ... فجعل الكراهة ضد المحبة، ولولا أن المحبة عبارة عن الإرادة وإلا لكانت الكراهة ضدا للإرادة، وأيضًا لو كانت المحبة غير الإرادة لصح أن حب الفعل وإن كرهه، لأن الكراهة على هذا القول إنما تضاد الإرادة دون المحبة، قالوا: وإذا ثبت أن المحبة نفس الإرادة فقوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] جاري مجرى قوله والله لا يريد الفساد كقوله: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١] بل دلالة هذه الآية أقوى لأنه تعالى ذكر ما وقع من الفساد من هذا المنافق ثم قال: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ إشارة إليه فدل على أن ذلك الواقع وقع لا بإرادة الله تعالى وإذا ثبت أنه تعالى لا يريد الفساد وجب أن لا يكون خالقا له لأن الخلق لا يمكن إلا مع الإرادة فصارت هذه الآية دالة على مسألة الإرادة ومسألة خلق الأفعال.

والأصحاب أجابوا عنه بوجهين:

(الأول): أن المحبة غير الإرادة بل المحبة عبارة عن مدح الشيء وذكر تعظيمه.

(والثاني): إن سلمنا أن المحبة نفس الإرادة، ولكن قوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] لا يفيد العموم لأن الألف واللام الداخلين في اللفظ لا يفيدان العموم ثم الذي يهدم قوة هذا الكلام وجهان:

(الأول): أن قدرة العبد وداعيته صالحة للصلاح والفساد فترجح الفساد على الصلاح، إن وقع لا لعلة لزم نفي الصانع، وإن وقع لمرجح فذلك المرجح لا بد وأن يكون من الله وإلا لزم التسلسل، فثبت أن الله سبحانه هو المرجح لجانب الفساد على جانب الصلاح فكيف يعقل أن يقال: إنه لا يريده.

(الثاني): أنه عالم بوقوع الفساد فإن أراد أن لا يقع الفساد لزم أن يقال: إنه أراد أن يقلب علم نفسه جهلا وذلك محال)[1].

ويقول: (المعتزلة احتجوا بقوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: ٥٧] على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي، قالوا: لأن مريد الشيء لابد وأن يكون محبا له، إذا كان ذلك الشيء من الأفعال وإنما تخالف المحبة الإرادة إذا علقتا بالأشخاص، فقد يقال: أحب زيدا، ولا يقال: أريده، وأما إذا علقتا بالأفعال: فمعناها واحد إذا استعملتا على حقيقة اللغة، فصار قوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ بمنزلة قوله: (لا يريد ظلم الظالمين) هكذا قرره القاضي، وعند أصحابنا أن المحبة عبارة عن إرادة إيصال الخير إليه فهو تعالى وإن أراد كفر الكافر إلا أنه لا يريد إيصال الثواب إليه)[2].

ويقول عند قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [الحديد: ٢٣]: (واحتج القاضي بهذه الآية بأنه لا يريد أفعال العباد. و(الجواب) عنه أن كثيرا من أصحابنا من فرق بين «المحبة» و«الإرادة» فقال: المحبة إرادة مخصوصة، وهي إرادة الثواب فلا يلزم من نفي هذه الإرادة نفي مطلق الإرادة)[3].

(١) التفسير الكبير، مج٣، ج٥، ص٢٠٢.
(٢) التفسير الكبير، مج٤، ج٨، ص٧٢؛ ومج٦، ج١١، ص٩٠.
(٣) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص٢٣٩.

وقد ذهب الرازي في تفسيره إلى تأويل «صفة المحبة» بإرادة إيصال الثواب والخير وإرادة إكرامه وإعزازه، حيث يقول: (ومحبة الله تعالى للعبد عبارة عن إرادة إكرامه وإعزازه وتعظيمه، والحكم له بالثواب والجنة، وذلك نهاية المطلوب)[١].

ثالثًا: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

اضطرب الرازي في «صفة المحبة» فتارة يثبتها، وهذا ظهر جليا في القول الثالث الذي حكاه، فهو رجح قول السلف الصالح الذين يثبتون المحبة كصفة لله تعالى.

وأخرى يذكر قول الأصحاب الذين لا يثبتون المحبة كصفة لله تعالى مقررا لقولهم، ومن ثم يؤول المحبة بإرادة إيصال الثواب والخير... إلخ، وهو بهذا التأويل ينفي حقيقة «صفة المحبة» إذ من المعلوم أن لكل صفة معنى يخصها، ويكون قد فسر الصفة بلازمها[٢]، فتأويل المحبة بإرادة إيصال الثواب إلغاء لحقيقة الصفة ومعناها. وهذا مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة الذين يثبتون المحبة صفة حقيقية لله تعالى على ما يليق به، فلا تقتضي عندهم نقصا ولا تشبيها، كما يثبتون لازم تلك المحبة وهي إرادته سبحانه إكرام من يحبه وإثابته[٣]، إذ أن جميع طرق الأدلة عقلا ونقلا وفطرة وقياسا واعتبارا وذوقا

---

(١) جاءت تأويلات الرازي «المحبة الله» في المواضع التالية من تفسيره الكبير، مج٥، ج٩، ص ٨؛ وص ٢٧؛ ومج ٤، ج ٨، ص ٧٣؛ ومج ٦، ج ١١، ص ٥٨؛ ومج ٧، ج ١٤، ص٦٢؛ وص ١٣٠؛ ومج١١، ج٢٢، ص٥٣.

(٢) ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١١/ ٣٥٥)؛ والاستقامة، (١/ ٢١٥، ٤٣١)؛ وشرح العقيدة الواسطية، للهراس، ص٤٩.

(٣) مسائل العقيدة في كتابي المعلم للمازري والمفهم للقرطبي في شرحيهما لصحيح =

ووجدا تدل على إثبات محبة العبد لربه، والرب لعبده[١]، ومحبة الله لعباده وأوليائه سلام من عوارض محبة المخلوق للمخلوق من كونها محبة حاجة إليه أو تملق له أو انتفاع بقربة، وسلام مما يتقوله المعطلون فيها[٢]. ومحبة الرب تبارك وتعالى لعبده تستلزم عواقب عظيمة، وغايات كريمة، يكون بها العبد غنيا بلا مال، مهيبا بلا سلطان، عزيزا بلا عشيرة، فإذا كان محروما منها فهو بضد ذلك فقير مع كثرة جدته، ذليل مع سلطانه، حقير مع كثرة عشيرته[٣].



= مسلم دراسة وترجيح: د/ عبد الله الرميان، (٢/ ٤٧٣)؛ وينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري: لابن حجر، (١/ ١٢٦)، الهامش، تعليق: الشيخ: عبد العزيز بن باز؛ وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (١/ ٥٩).

(١) مدارج السالكين: لابن القيم، (٣/ ٢٠)؛ وينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٢/ ٣٥٤).

(٢) بدائع الفوائد: لابن القيم، (مج١، ج٢، ص٣٥٨).

(٣) الوابل الصيب من الكلم الطيب: لابن القيم، ص٩٢.

المطلب الثاني
صفة الخلة

أولًا: معنى صفة الخلة وورودها في الكتاب والسنة:

الخُلَّة: مخاللة الخليلين، خاللته مخالة، وخلة وخلالا، وهو خلي: أي حبي، وكان لي ودا وخلا: أي خليلا، والخلة بالضم المودة، وتسمى الزوجة: خُلَّة، وهي الصداقة، وقيل للصداق خلة لأن كل واحد منهما يسد خلل صاحبه في المودة والحاجة إليه، والخليل الحبيب والصادق والناصح والرفيق والأنف والسيف والقلب والكبد والرمح والفقير وضعيف الجسد، والخُلَّة كل نبت حلو، وكل شجر يبقى في الشتاء، وأرض خُلَّة هي الأرض التي لا حمض فيها، والعرب تضرب الخُلَّة مثلا للدقع والسع[1]. ومعنى صفة الخلة اللائق بالله تعالى هو الخلة هي كمال المحبة المستغرقة للمحب، وهي أخص من مطلق المحبة، والخليل هو الذي يبلغ في الحب غايته، لأن حبه يكون قد تخلل الجسم كله، قال الشاعر:

قَدْ تَخَلَّلْتَ مَسْلَكَ الرُّوحِ مِنِّي ... وَبِهِ سُمِيَ الخَلِيلُ خَلِيلاً[2]

والخلة أعظم أنواع المحبة وأعلاها، وهي رتبة لا تقبل المشاركة[3]، وهي لم تثبت لأحد من البشر إلا لإبراهيم ومحمد عليهما الصلاة والسلام، وهذه الخلة

---

(١) ينظر: المحيط في اللغة: للصاحب بن عباد، (٤/ ١٧٦)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٢/ ١٢٤٨)؛ والكليات: للكفوي، ص٤٠٧. مادة (خل).

(٢) البيت لبشار بن البرد، ينظر ديوانه، ص٢٧٨.

(٣) ينظر مدارج السالكين: لابن القيم، (٣/ ٣٣)؛ وروضة المحبين، ص٦٣.

من صفات الله ﷻ لأنها أعلى أنواع المحبة وهي توقيفية، ولا يجوز أن تثبت لأحد من البشر أنه خليل إلا بدليل، قال الله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥]، وقال ﷺ: «...، فَإِنَّ الله قَدْ اتَّخَذَنِي خَلِيلاً كَمَا اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً»(١).

يقول ابن كثير: (إنما سمي خليل الله لشدة محبة ربه ﷻ له لما قام له من الطاعة التي يحبها ويرضاها)(٢).

والخلة صفة ثابتة لله تعالى بالكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥]، وقال ﷺ: «...، فَإِنَّ الله قَدْ اتَّخَذَنِي خَلِيلاً كَمَا اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً»(٣)، ففي هذين الدليلين إثبات الخلة لله تعالى، وخلته سبحانه كمحبته من صفاته المتعلقة بمشيئته، نثبتها له سبحانه على الوجه الذي يليق به، وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة(٤).

ثانيًا: موقف الرازي من صفة الخلة:

نجد أن الرازي قد أوضح معنى الخلة أنها هي المحبة ولم يفرق بينهما، وهذا يبدو من خلال ما أورده. وبناءً عليه أول الخلة بما أول به المحبة من إيرادة إيصال الخيرات، وأثبت الخلة لإبراهيم ﷺ، ولم يثبتها لنبينا محمد ﷺ، بل أثبت له

---

(١) ينظر شرح كتاب التوحيد: لابن عثيمين، (١/ ٤٠٠)؛ وشرح العقيدة الواسطية، (١/ ٢٣٩).

(٢) تفسير القرآن العظيم، (٢/ ٤٢٣).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب النهي عن بناء المساجد على القبور، واتخاذ الصور فيها، والنهي عن اتخاذ القبور مساجد، (٥٣٢).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ٨٠)؛ والتحفة العراقية، ص٤١٣؛ وشرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (٢/ ٣٩٦).

المحبة فقط. وهذا الذي يهمنا في مادة البحث من جهة الصفات.

وهو قد ذكر في اشتقاق الخليل وجوها، وأوضح أقوال المفسرين في سبب نزول هذا اللقب، وأضاف وجها من عنده - وهذا لا يهمنا في مادة البحث من جهة الصفات - لذا اكتفيت فيه بالإشارة[١].

حيث يقول موضحا معنى الخلة، بعد أن ذكر الاختصاصات الذي سمي بها إبراهيم عليه السلام خليلا، حيث يقول: (فلهذه الاختصاصات سماه خليلا، لأن محبة الله لعبده عبارة عن إرادته لإيصال الخيرات والمنافع إليه)[٢].

ومن خلال ما ذكره من تساؤل عن النصارى ومن ثم أجاب عليه، لأنه من خلال إجابته أوضح معنى الخلة، حيث يقول: (قال بعض النصارى: لما جاز إطلاق اسم الخليل على إنسان معين على سبيل الإعزاز والتشريف، فلِمَ لا يجوز إطلاق اسم الابن في حق عيسى عليه السلام على سبيل الإعزاز والتشريف.

وجوابه: أن الفرق أن كونه خليلا عبارة عن المحبة المفرطة، وذلك لا يقتضي الجنسية، أما الابن فإنه مشعر بالجنسية، وجل الإله عن مجانسة الممكنات ومشابهة المحدثات)[٣].

فهو أوضح معنى الخلة بالمحبة، فلم يفرق بينهما وبناءً عليه نجد أنه يصف إبراهيم عليه السلام بأنه خليل الله، ويصف نبينا محمد ﷺ بأنه حبيب الله، وهذا

(١) ينظر في اشتقاق الخليل وأقوال المفسرين فيه في التفسير الكبير، مج ٦، ج ١١، ص ٥٨ - ٥٩.

(٢) التفسير الكبير، مج٦، ج١١، ص٥٨.

(٣) التفسير الكبير، مج٦، ج١١، ص٥٩.

ما وجدناه في طيات تفسيره الكبير، حيث يقول: (قد حول القبلة لأجل حبيبه محمد ﷺ)(١).

ثالثًا: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في عدم تفريقه بين الخلة والمحبة، وظهر ذلك عندما أوضح معنى الخلة، وخالف أيضًا في تأويله للخلة بإرادة إيصال الخيرات، وخالف أيضًا في إثبات الخلة لإبراهيم عليه السلام، وإثبات المحبة للنبي ﷺ.

وقد ظن بعض من لا علم له - كما قال الرازي - أن الحبيب أفضل من الخليل، وقال محمد حبيب الله، وإبراهيم خليل الله، وهذا باطل من وجوه كثيرة، منها:

أن الخلة خاصة والمحبة عامة، فإن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين، وقال في عباده المؤمنين: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، ومنها أن النبي ﷺ نفى أن يكون له من أهل الأرض خليل، وأخبر أن أحب النساء إليه عائشة ومن الرجال أبوها، ومنها أنه ﷺ قال: «...، فَإِنَّ الله قَدْ اتَّخَذَنِي خَلِيلاً كَمَا اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً»(٢).

❊ ❊ ❊

(١) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٩٥؛ وينظر: مج١، ج١، ص٢٧٧؛ ومج٣، ج٦، ص ١٩٨؛ الحجة السابعة عشر، والحجة الثالثة عشر، ص ١٩٧؛ ومج ٨، ج ١٥، ص ٢١٤؛ ومج ٩، ج ١٨، ص ٢٠٢؛ ومج ١٣، ج ٢٦، ص١٥٥؛ ومج١٤، ج٢٨، ص٧٨؛ ومج١٦، ج٣٢، وص١٢٦؛ وص١٤١؛ وص١٥١.

(٢) روضة المحبين: لابن القيم ص٦٥؛ وينظر: مدارج السالكين: لابن القيم، (٣/ ٣٢-٣٣) وشرح كتاب التوحيد: لابن عثيمين، (١/ ٤٠٠).

المبحث الثالث عشر

صفة الرضى

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى صفة الرضى وورودها في الكتاب والسنة.

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفة الرضى.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.



المطلب الأول
معنى صفة الرضى
وورودها في الكتاب والسنة

أولًا: معنى صفة الرضى في اللغة:

الرضى خلاف السخط، ويقال: أرضاه إذا أعطاه ما يرضى به، وترضاه: طلب رضاه[(١)]. ومعنى صفة الرضى اللائق بالله تعالى هو أن الرضى صفة لله ﷻ وهي صفة حقيقية متعلقة بمشيئة الله تعالى، فهي من الصفات الفعلية، فالله تعالى يرضى عن أناس ولا يرضى عن آخرين، وهو يرضى عن أعمال، ولا يرضى عن أخرى، ولا يُعَرَّف الرضى بأوضح من لفظه، والثواب دليل على ثبوت الرضى، وهو أثر من آثاره، وإثبات الرضى لله تعالى من كمال ربوبيته سبحانه هو الفعال لما يريد.

والرضوان اسم مبالغة في معنى الرضى[(٢)]، والرسل صلوات الله عليهم أجمعين إنما جاءوا بإثبات هذا الأصل، وهو أن الله يحب بعض الأمور المخلوقة ويرضاها، ويسخط بعض الأمور ويمقتها، وأن أعمال العباد ترضيه تارة وتسخطه أخرى[(٣)].

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٢/ ٤٠٢)؛ واللسان: لابن منظور، (٣/ ١٦٦٣ - ١٦٦٤).

(٢) ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف: محمد المناوي، ص٣٦٦.

(٣) ينظر: منهاج السنة: لابن تيمية، (٥/ ٣٢٢).

وصفة الرضى صفة فعلية[1] ثابتة لله تعالى بالكتاب والسنة وبإجماع سلف الأمة، ووردت بلفظ (رضي) ست مرات في آيات الكتاب العزيز، منها قوله تعالى: ﴿رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [المائدة: ١١٩].

وورد بلفظ (رضيت) في قوله تعالى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

وبلفظ (ترضى) في قوله تعالى: ﴿وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ﴾ [طه: ٨٤].

وبلفظ (ترضاه) مرتين منها في قوله تعالى: ﴿فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِىٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَىَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَدْخِلْنِى بِرَحْمَتِكَ فِى عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٩﴾﴾ [النمل: ١٩].

وبلفظ (يرضى) مرتين منها قوله تعالى: ﴿۞ وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ ﴿٢٦﴾﴾ [النجم: ٢٦].

وبلفظ (يرضه) في قوله تعالى: ﴿إِن تَكْفُرُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنكُمْ ۖ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ۖ وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ لَكُمْ ۗ﴾ [الزمر: ٧].

وبلفظ رضوان من الله تسع مرات منها قوله تعالى: ﴿وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٌ ۚ﴾ [الحديد: ٢٠].

وبلفظ (رضوانه) مرتين منها قوله تعالى: ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [المائدة: ١٦].

وبلفظ مرضات الله ثلاث مرات منها قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۭ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ

---

(١) ينظر: شرح العقيدة الواسطية: للهراس، ص٥٥؛ وشرحها: لابن عثيمين، (١/ ٢٦٠)؛ وشرحها: للفوزان، ص٥١.

فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٦٥﴾﴾ [البقرة: ٢٦٥].

وبلفظ (مرضاتي) في قوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَٰدًا فِى سَبِيلِى وَٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِى﴾ [الممتحنة: ١].

ويقول الرسول ﷺ: «إِنَّ الله يَرْضَى لَكُمْ ثَلاَثاً»(١).

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة، والنهي عن منع وهات، وهو الامتناع من أداء حق لزمه أو طلب ما لا يستحقه، (١٧١٥).

المطلب الثاني
موقف الرازي من «صفة الرضى»

يرى الرازي أن الرضى من الألفاظ القريبة من صفة الإرادة، وفي هذا يقول: (في «الإرادة» وما يقرب منها:

(اللفظ الثاني): «الرضى»، قال تعالى: ﴿وَإِن تَشْكُرُواْ يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: ٧] وقال: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] وقال: ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨] وقال في صفة السابقين الأولين: ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠] وقال حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ﴾ [طه: ٨٤])[١].

ويقول عند قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾: (يعني وإن كان لا ينفعه إيمان ولا يضره كفر إلا أنه لا يرضى بالكفر)[٢].

وقد أورد استدلال الجبائي بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ حيث يقول: (واحتج الجبائي بهذه الآية من وجهين:

(الأول): أن المجبرة يقولون إن الله تعالى خلق كفر العباد وإنه من جهة ما خلقه حق وصواب، قال ولو كان الأمر كذلك لكان قد رضي الكفر من الوجه الذي خلقه، وذلك ضد الآية.

(الثاني): لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب علينا أن نرضى به لأن

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٤١-١٤٢.

(٢) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص٢٤٦.

الرضى بقضاء الله واجب، وحيث اجتمعت الأمة على أن الرضى بالكفر كفر ثبت أنه ليس بقضاء الله وليس أيضًا برضاء الله تعالى، وأجاب الأصحاب عن هذا الاستدلال من وجوه:

(الأول): أن عادة القرآن جارية بتخصيص لفظ العباد بالمؤمنين، قال تعالى: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا﴾ [الفرقان: ٦٣] وقال: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦] وقال: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ﴾ [الحجر: ٤٢] فعلى هذا التقدير قوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ ولا يرضى للمؤمنين الكفر، وذلك لا يضرنا.

(الثاني): أنا نقول الكفر بإرادة الله تعالى ولا نقول إنه برضا الله لأن الرضى عبارة عن المدح عليه والثناء بفعله، قال تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ أي يمدحهم ويثني عليهم.

(الثالث): كان الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول: الرضى عبارة عن ترك اللوم والاعتراض، وليس عبارة عن الإرادة، والدليل عليه قول ابن دريد[1]:

رَضِيتُ قَسْراً وَعَلَى القَسْرِ رِضَا مَنْ كَانَ ذَا سَخَطٍ عَلَى صَرْفِ القَضَا[2]

---

(١) ابن دُرَيْد هو أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، ولد سنة ثلاث وعشرين ومئتين، عالم من علماء اللغة، صاحب التصانيف، منها اشتقاق الأسماء، وغريب القرآن ولم يتمه، كان آية من آيات القوة في الحفظ. توفي سنة إحدى وعشرين وثلاث مئة.
ينظر: نزهة الألباء في طبقات الأدباء: لابن الأنباري، ص ١٩١ - ١٩٤؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٥/ ٩٦ - ٩٨، ٥٦)؛ ومعجم الأدباء: لياقوت الحموي، (١٨/ ١٢٧-١٤٣، (٤٣).

(٢) ينظر إلى هذا البيت في ديوان ابن دريد، ص١١٧.

أثبت الرضى مع القسر وذلك يدل على ما قلناه؛ وهذا الوجه ارتضاه في نهاية العقول[١].

(والرابع): هب أن الرضى هو الإرادة إلا أن قوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] عام، فتخصيصه بالآيات الدالة على أنه تعالى يريد الكفر من الكافر كقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] والله اعلم)[٢].

وفي مقام آخر أول الرازي «صفة الرضى» بـ«الإرادة» ضمن كلامه في تفسيره وذلك عند قوله تعالى: ﴿لِتَرْضَوْا۟ عَنْهُمْ فَإِن تَرْضَوْا۟ عَنْهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [التوبة: ٩٦] يقول: (والمعنى: أنكم إن رضيتم عنهم مع أن الله لا يرضى عنهم، كانت إرادتكم مخالفة لإرادة الله)[٣].

وقد أبطل دلالة فعل موسى عليه السلام على تحصيل رضى الله تعالى، عند قوله تعالى: ﴿وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ﴾ [طه: ٨٤] حيث يقول: (قوله: ﴿لِتَرْضَىٰ﴾ يدل على أنه عليه السلام إنما فعل ذلك لتحصيل الرضى لله تعالى وذلك باطل من وجهين:

(أحدهما): أنه يلزم تجدد صفة لله تعالى.

(والآخر): أنه تعالى قبل حصول ذلك الرضى وجب أن يقال إنه تعالى ما كان راضيا عن موسى لأن تحصيل الحاصل محال، ولما لم يكن راضيا عنه وجب أن يكون ساخطا عليه، وذلك لا يليق بحال الأنبياء عليهم السلام. (الجواب) المراد تحصيل

---

(١) ينظر، (ج٢/ ل٢١٥) مخطوط؛ وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: د/ صالح الزركان، ص٥٣٨.

(٢) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص٢٤٦ -٢٤٧.

(٣) التفسير الكبير، مج٨، ج١٦، ص١٦٤.

دوام الرضى كما أن قوله: ﴿ثُمَّ اَهْتَدَىٰ﴾ [طه: ٨٢] المراد دوام الاهتداء)[١].

وبناءً على شبهته في الصفات الاختيارية وهي منع قيام الحوادث بالله تعالى، فهو يثبت لله تعالى رضى قديم، إذ الطاعة المحدثة لا أثر لها في الرضى القديم، بل رضاه عن العبد هو الذي حمله على طاعته فيما لا يزال[٢].

(١) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص٩٨.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج١٦، ج٣٢، ص١٢٢.

المطلب الثالث
نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في تأويله لـ «صفة الرضى» بالإرادة، كما خالف في إيضاح معنى الرضى في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] ومخالفته مبنية على مذهبه في القضاء والقدر، إذ أن الأشاعرة يجعلون المشيئة والإرادة والمحبة والرضى كلها بمعنى واحد[١]، فالمعاصي هي الكفر كلها محبوبة لله لأن الله شاءها وخلقها[٢].

فجواب الأصحاب الذي أورده للرد على الجبائي جواب فاسد لأن لازم هذا أن الله لا يحب الإيمان ولا يرضاه من الكفار، لأنه لم يقع منهم، لأن المحبة عندهم كالإرادة إنما تتعلق بما وقع دون ما لم يقع وهذا من أعظم الباطل[٣].

كما خالف أيضًا في إبطال دلالة قوله تعالى: ﴿لِتَرْضَىٰ﴾ [طه: ٨٤] على أن فعل موسى عليه السلام كان لتحصيل رضا الله تعالى بوجهين، تبين في الوجه الأول: أنه ينفي

(١) ينظر: الاستقامة: لابن تيمية، (١/ ٢١٥)؛ وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبدالرحمن المحمود، (٣/ ١٢٢٣)؛ وشرح العقيدة الواسطية: للهراس، ص٤٩، وص٥٥.

(٢) ينظر الاحتجاج بالقضاء والقدر: لابن تيمية، ص٦٧؛ ومجموع الفتاوى، (٦/ ١١٥ - ١١٦)؛ ومنهاج السنة، (١/ ٣٥٨ - ٣٥٩)؛ وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبدالرحمن المحمود، (٣/ ١٣١٩).

(٣) ينظر الاحتجاج بالقدر: لابن تيمية، ص ٦٨؛ وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبد الرحمن المحمود، (٣/ ١٣١٩).

تجدد فعل الرضى وهذا مبني على شبهته في حلول الحوادث بالله تعالى.

وسيكون الرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: إبطال تأويل الرضى بالإرادة.

إن تأويل الرازي للرضى بالإرادة هذا إلغاء لحقيقة الصفة ومعناها، إذ الغضب والبغض والسخط والحب والرضى والإرادة وسائر الصفات مستلزمة لأمور أخرى من أقوال وأفعال، فإذا حملت على تلك اللوازم لزم من ذلك إبطال الصفات وطرد ذلك تعطيل للصانع[(١)].

كما إن محبة الله تعالى ورضاه مستلزم للإرادة الدينية، والأمر الديني، وكذلك بغضه وغضبه وسخطه مستلزم لعدم الإرادة الدينية فالمحبة والرضى والغضب والسخط ليس هو مجرد الإرادة[(٢)].

ويبطل تفسير الرضى بالإرادة حديث الرسول ﷺ: «اللَّهُمَّ أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، ...» لأن من جعل نفس إرادته هي رحمته ورضاه وغضبه وسخطه، فمعنى الحديث يكون مستعيذا بنفس الإرادة من نفس الإرادة وهذا ممتنع.

فالإرادة ليست عنده صفة ثبوتية يستعاذ بها من أحد الوجهين باعتبار ذلك الوجه منها باعتبار الوجه الآخر. بل الإرادة عنده لها مجرد تعلق بالمخلوقات والتعلق أمر عدمي. وهذا بخلاف الاستعاذة به منه. لأن له سبحانه صفات متنوعة فيستعاذ به باعتبار، ومنه باعتبار[(٣)].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١٤/ ٤٥٣-٤٥٤)، ت: محمد البريدي.

(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١١/ ٣٥٥)؛ وينظر: الاستقامة، (١/ ٢١٥)؛ و(مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٠٣).

(٣) ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ١٥٨).

الوجه الثاني: إيضاح المعنى الصحيح لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧].

في الآية الكريمة قولان:

القول الأول: أن ذلك لخاص من الناس، أي لا يرضى لعباده المؤمنين الكفر.

القول الثاني: بل هو عام لجميع الناس، أي لا يرضى لكم أن تكفروا به.

وقد رجح ابن جرير رحمه الله القول الثاني، حيث يقول: (والصواب من القول في ذلك ما قال الله جل جلاله: إن تكفروا بالله أيها الكفار به، فإن الله غني عن إيمانكم وعبادتكم إياه ولا يرضى لعباده الكفر، بمعنى: ولا يرضى لعباده أن يكفروا به كما يقال: لست أحب الظلم، وإن أحببت أن يَظْلِمَ فلانا فلانا فيعاقب)[1].

فليس عند الرازي إلا إرادة واحدة وهي عين المشيئة، فإذا أراد الله شيئا فلابد أن يقع، ووقوع الشيء دليل رضاه، فالله أراد من كل أحد ما وقع منه فهو مرضي بهذا الاعتبار، وهذا تقرير باطل.

إنما الصواب فيما ذهب إليه أهل السنة والجماعة من أن الإرادة في حق الله نوعان: إرادة كونية قدرية هي المرادفة للمشيئة؛ وإرادة دينية شرعية وهي المستلزمة للمحبة والرضى.

ويبنون على هذا أن الله تبارك وتعالى قد يريد كونا وقدرا ما لا يحبه ولا يرضاه دينا وشرعا، بل ينهى عنه كإرادته لكفر الكافرين ومعاصي العاصين.

ويحب الشيء ويرضاه دينا وشرعا ويأمر به، وإن لم يرد وجوده كونا وقدرا،

---

(١) جامع البيان، (٢٠/ ١٦٩).

كإرادته لإيمان الكافرين وتوبة الفاسقين[١].

كما أن في هذه الآية دليل على إثبات الرضى كصفة اختيارية تتجدد أفعاله بحسب مشيئته تعالى لأنه علق الرضى بشكرهم وجعله مجزوما جزاء له، وجزاء الشرط لا يكون إلا بعده[٢].

الوجه الثالث: إيضاح المعنى الصحيح لقوله تعالى: ﴿لِتَرْضَىٰ﴾ [طه: ٨٤].

معنى هذه الآية يوضحه ابن كثير قائلا: (أي لتزداد عني رضى)[٣].

ويقول الشوكاني: (أي لترضى عني بمسارعتي إلى امتثال أمرك أو لتزداد رضى عني بذلك)[٤].

فمن أسباب حصول رضا الله الشوق إلى لقائه بالمبادرة إلى طاعته سبحانه، وهذا ما حصل من نبي الله موسى عليه السلام[٥].

فاتضح بما سبق بيان بطلان قول الرازي في عدم تجدد رضى الله تعالى.

---

(١) ينظر شرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (٢/ ٦٨٥).
(٢) ينظر رسالة في الصفات الاختيارية: لابن تيمية، (٢/ ١٥)؛ وشرح الأصفهانية، ص٨٤-٨٥؛ وشرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (٢/ ٦٨٨).
(٣) تفسير القرآن العظيم، (٥/ ٣٠٩).
(٤) فتح القدير، (٣/ ٥٢٠).
(٥) ينظر: صفة الرضى بين الإثبات والتعطيل وأثر الإيمان بها في حياة المسلم: د/ سالم القرني، ص ٢١٠ - ٢١١؛ بحث منشور ضمن مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، المجلد١٢، العدد٢٠.

المبحث الرابع عشر

صفة الإحياء والإماتة

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى صفة الإحياء والإماتة وورودها في الكتاب والسنة.

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفة الإحياء والإماتة لله تعالى.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.



المطلب الأول
معنى صفة الإحياء والإماتة
وورها في الكتاب والسنة

معنى الإحياء في اللغة: الحياة ضد الموت أو نقيض الموت، وأحياه أي: جعله حيا[١].

ومعنى الإماتة في اللغة: الموت ضد الحياة، وهو ذهاب الحياة عن الشيء، وهو جعل الشيء ميتا، والموت في كلام العرب يطلق على السكون يقال: ماتت الريح أي سكنت[٢]. وهو جعل الشيء ميتا، وهذا المعنى قريب من المعنى اللائق بالله تعالى فالله سبحانه هو المحيي الذي أحيا الخلق بأن خلق فيهم الحياة حيث أحيا النطفة الميتة فأخرج منها النسمة الحية، وأحيا الموات بإنزال الحيا، وإنبات العشب، وعنهما تكون الحياة، وهو يحيي القلوب بنور المعرفة، وهو المميت الذي يميت الأحياء ويوهي بالموت قوة الأصحاء الأقوياء.

---

(١) ينظر: جمهرة اللغة: لابن دريد، (١/ ١٧٢)؛ ومعجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٢/ ١٢٢)؛ ومجمل اللغة (١/ ٢٥٨)؛ والصحاح: للجوهري (٦/ ٢٣٢٣)؛ والمحكم والمحيط: لابن سيدة، (٣/ ٣٠٠-٣٠١)؛ كشاف إصطلاحات الفنون: للتهانوي، (١/ ٥٤٩)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (١/ ١٠٧٥). مادة (يحي).

(٢) ينظر: جمهرة اللغة: للأزدي، (١/ ١٧٢)؛ ومعجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٥/ ٢٨٣)؛ والمحكم والمحيط: للصاحب بن عباد (٣/ ٢٣٨)؛ والصحاح: للجوهري (٦/ ٢٣٢٣)؛ والمحكم والمحيط: لابن سيدة، (٣/ ٣٠٠-٣٠١)؛ والكليات: للكفوي ص ٨٥٧؛ والبارع في اللغة: للقاسم البغدادي، ص ٧٠٦؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٦/ ٤٢٩٤). مادة (مات).

وهو سبحانه الذي خلق الموت والحياة لا خالق سواه، وقد تمدح سبحانه بالإماتة كما تمدح بالإحياء، ليعلم أن مصدر الخير والشر والنفع والضر من قبله، وأنه لا شريك له في الملك، وقد استأثر بالبقاء، وكتب على خلقه الفناء(١).

ويوصف الله ﷻ بأنه المحيي المميت، وهذا ثابت بالكتاب والسنة، وهما صفتان فعليتان خاصتان بالله تعالى وحده(٢).

ولقد ورد وصفه تعالى بأنه المحيي بلفظ (مُحْيي) مرتين في القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٥٠﴾﴾ [الروم: ٥٠].

وبلفظ (أحيا) خمس مرات منها قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [النحل: ٦٥].

وبلفظ (أحياكم) مرتين في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ۗ﴾ [الحج: ٦٦].

وبلفظ (أحياها) في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۚ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فصلت: ٣٩].

وبلفظ (أحياهم) في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ ۚ﴾ [البقرة: ٢٤٣].

---

(١) ينظر: أسماء الله: للزجاج، ص٥٦؛ وشأن الدعاء: للخطابي، ص٨٩-٨٠؛ واشتقاق أسماء الله: للزجاجي، ص١٤٠؛ والاعتقاد: للبيهقي، ص٣٦.

(٢) ينظر: التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ٣٧٤)؛ والتوحيد: لابن منده، (١/ ٣٠٢)؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٢/ ٣٣٥ - ٣٣٦)؛ وإعلام الموقعين: لابن القيم، (١/ ١٤٠-١٤١)؛ والصفات الواردة في الكتاب والسنة: محمد السقاف، ص٢٣٠.

وبلفظ (أحيينا) مرتين منها قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ ﴿٩﴾﴾ [فاطر: ٩].

وبلفظ (أحييناه) في قوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢].

وبلفظ (أحييناها) في قوله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلْأَرْضُ ٱلْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَٰهَا﴾ [يس: ٣٣].

وبلفظ (تحي) في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِۦمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠].

وبلفظ (نحيي) في قوله تعالى: ﴿لِّنُحْـِۧىَ بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا وَنُسْقِيَهُۥ مِمَّا خَلَقْنَآ أَنْعَٰمًا وَأَنَاسِىَّ كَثِيرًا ﴿٤٩﴾﴾ [الفرقان: ٤٩].

وبلفظ (لنحيينه) في قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: ٩٧].

وبلفظ (يُحْيِي) تسعة عشر مرة، منها قوله تعالى: ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ كَيْفَ يُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ﴾ [الروم: ٥٠].

وبلفظ (يُحْييكم) خمس مرات منها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤].

وبلفظ (يحيين) في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴿٨١﴾﴾ [الشعراء: ٨١].

وبلفظ (يحييها) في قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ [يس: ٧٩].

وورد وصف الله تعالى بأنه المميت بألفاظ عدة، حيث ورد بلفظ (أمات) في قوله تعالى وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا ﴿٤٤﴾﴾ [النجم: ٤٤].

وبلفظ (أماته) مرتين منها قوله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٥٩].

وبلفظ (أمتنا) في قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ فَٱعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ ﴿١١﴾﴾ [غافر: ١١].

وبلفظ (نميت) مرتين في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِۦ وَنُمِيتُ وَنَحْنُ ٱلْوَٰرِثُونَ﴾ [الحجر: ٢٣].

وبلفظ (يميت) تسع مرات منها قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُحْيِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٦٨﴾﴾ [غافر: ٦٨].

وبلفظ (يميتكم) أربع مرات منها قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ﴾ [الجاثية: ٢٦].

وبلفظ (يميتني) في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴿٨١﴾﴾ [الشعراء: ٨١].

ومن أدلة السنة النبوية قوله ﷺ إذا قام من نومه: «**الحَمْدُ للهِ الَّذِي أَحْيَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا وإِلَيْهِ النُّشُورُ**»(١).

إلى غير ذلك من الآيات البينة، والأحاديث الشريفة.

❊ ❊ ❊

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الدعوات، باب ما يقول إذا نام، (٦٣١٢)؛ وفي مواضع أخرى من صحيحه؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء، باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع، (٢٧١٠).

المطلب الثاني
موقف الرازي من صفة الإحياء والإماتة لله تعالى

يقرر الرازي أن الإحياء والإماتة من أفعال الله تعالى التي لا يشاركه فيها أحد من القادرين لأن الخلق عاجزون عنها[١].

وبناءً على هذا التقرير فهو يبطل قول أهل الطبائع من أن المؤثر في الحياة والموت الأفلاك والكواكب[٢].

إلاّ أنه أول الإحياء والإماتة بالقدرة، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ يُحْيِۦ وَيُمِيتُ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحديد: ٢]: (ذكر المفسرون فيه وجهين:

(أحدهما): يحيي الأموات للبعث، ويميت الأحياء في الدنيا.

(الثاني): قال الزجاج: يحيي النطف فيجعلها أشخاصا عقلاء فاهمين ناطقين، ويميت[٣].

وعندي فيه وجه ثالث وهو: أنه ليس المراد من تخصيص الإحياء والإماتة بزمان معين وبأشخاص معينين، بل معناه أنه هو القادر على خلق الحياة والموت كما قال في سورة الملك: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك: ٢] والمقصود

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص٢٣.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٥٢؛ ومج٥، ج٩، ص٥٦-٥٧.

(٣) ينظر لقول الزجاج في: تفسير أسماء الله، ص٥٦.

منه كونه سبحانه هو المتفرد بإيجاد هاتين الماهيتين على الإطلاق، لا يمنعه عنهما مانع ولا يرده عنهما راد، وحينئذ يدخل فيه الوجهان اللذان ذكرهما المفسرون)[١].

ويتضح من كلام الرازي السابق ذكره أنه يثبت المعنيين الذين ذكرهما المفسرون، ويثبت معنى ثالثا زائدا عن ذينك المعنينن، كما يتضح أنه لا يثبت الإحياء والإماتة كفعل متجدد لله تعالى، وذلك في قوله: (أنه ليس المراد من تخصيص الإحياء والإماتة بزمان معين وبأشخاص معينين).

كما أوضح أن إطلاق الإحياء والإماتة على الجماد مجاز، (لأن الحياة لا تصح إلا على من يدرك ويصح أن يعلم، وكذلك الموت، إلا أن الجسم إذا صار حيا حصل فيه أنواع من الحسن والنضرة والبهاء والنشور والنماء، فأطلق لفظ الحياة على حصول هذه الأشياء، وهذا من فصيح الكلام الذي على اختصاره يجمع المعاني الكثيرة)[٢].

* * *

(١) التفسير الكبير، مج١٥، ج ٢٩، ص ٢٠٩؛ وينظر: مج٨، ج١٥، ص٢٨؛ ومج١٠، ج١٩، ص١٧٧؛ ومج١٣، ج٢٥، ص١٠١؛ ومج١٤، ج٢٧؛ ص١٣٠.

(٢) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١٩٨؛ وينظر: مج١، ج٢، ص١٥١؛ ومج١٠، ج١٩، ص١٧٧.

المطلب الثالث
نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

وافق الرازي أهل السنة والجماعة في إثباته لوصف الله تعالى بالإحياء والإماتة وأن هذا من أفعال الله تعالى التي لا يشاركه فيها أحد.

وخالف السلف الصالح في تأويله لصفة الإحياء والإماتة بالقدرة، ولم يثبت صفة الإحياء والإماتة كفعل متجدد لله تعالى، قديم النوع حادث الآحاد، أي أنه يتعلق بمشيئة الله تعالى.

كما خالفهم في أن الإحياء والإماتة يطلق على الجماد على سبيل المجاز لا الحقيقة.

لذا سيكون الرد عليه من خلال إيضاح المعنى الصحيح لصفة الإحياء والإماتة.

فالإحياء والإماتة يستلزم العلم والقدرة لا أن الإحياء والإماتة هي القدرة فحسب.

وأن الإحياء والإماتة للجماد حقيقة لا مجاز فيهما.

فإحياء الله تعالى للأرض بعد موتها دليل على إحياء الموتى، فالله تعالى يحيي الموتى كما يحيي الأرض الميتة، وهذا هو قياس رد المختلف فيه إلى المتفق عليه، لأن الجميع متفق على أن الله تعالى هو الذي ينزل المطر ويخرج النبات من الأرض، فاحتج على من أنكر إحياء الله تعالى للموتى بعد الموت

بإحياء الأرض بعد موتها[١].

ويؤكد هذا المعنى ابن القيم فيقول: فدل سبحانه عباده بما أراهم من الإحياء الذي تحققوه وشاهدوه على الإحياء الذي استبعدوه، وذلك قياس إحياء على إحياء، واعتبار الشيء بنظيره وإحياء الأرض دليل على فعله بالإحياء، وقد ذكر في آية الأعراف[٢] أنها إحياءان، وإن أحدهما معتبر بالآخر مقيس عليه، وأبداه في كتابه بأوجز العبارات، وأدلها، وأفصحها، وأقطعها للعذر، وألزمها للحجة.

وكذلك آية فصلت[٣] حيث جعل سبحانه إحياء الأرض بعد موتها نظير إحياء الأموات، وإخراج النبات فيها نظير إخراجهم من القبور، ودل بالنظير على نظيره، وجعل ذلك آية ودليلا على اتصافه بها، وله أفعاله: أنه يحي الموتى وأنه يخرج الموتى من قبورهم كما أخرج النبات من الأرض.

وقد كرر سبحانه أمثال هذا الدليل في كتابه مرارا، وذلك لصحته، ووضوح دلالته، وبعده من كل معارضة وشبهة، وجعله تبصرة وذكرى[٤].

فالله تعالى الذي أحيا الأرض بعد موتها قادر على إحياء الناس بعد موتهم،

---

(١) ينظر: تفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٢/ ٢٣١-٢٣٢)؛ وتيسير الكريم الرحمن: لابن سعدي، (٢/ ١٢٠).

(٢) الآية هي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝٥٧ وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ ۖ وَٱلَّذِى خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا ۚ كَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ ۝٥٨﴾ [الأعراف: ٥٧ - ٥٨].

(٣) الآية هي قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝٣٩﴾ [فصلت: ٣٩].

(٤) ينظر: أعلام الموقعين عن رب العالمين، (١/ ١٣٩- ١٤٥؛ و١٨٦؛ و١٩٣-١٩٤).

لأن الجميع إحياء بعد موت[١].

فعلم أن الله تعالى هو المحيي والمميت وحده، يحيي إذا شاء ويميت إذا شاء، متى شاء كيف شاء، وهذا هو الفعل الاختياري فوجب إثباته لله تعالى على الحقيقة[٢].

فالمخلوقات تموت وتحيا دون أن يكون لها رأي في ذلك أو مشورة، فيلزم من ذلك الطاعة التامة لمن أحياها وأوجدها والتسليم الكامل لما جاءت به نصوص الكتاب والسنة.

فيحاول الإنسان أن ينتفع من حياته يتحرى رضا الله عنه، ويجتنب عن سخطه وعقابه.

فيفرد الذي تفرد بإحيائه وإماتته بالعبادة، ويحسن الظن بربه، ويذكر الله تعالى في جميع أحواله في الشدة والرخاء، والصحة والمرض، يستعد للقاء الله بالموت، فمن ذكر الله في حال الرخاء ذكره الله في الشدائد فكان معه فيها، فلطف به، وأعانه، وتولاه وثبته على التوحيد، فيلقى الله وهو عنه راض.

فمن أحب لقاء الله أحب الله لقائه[٣].

فلا بد للعبد الذي آمن بأن الله تعالى هو المحيي المميت أن يستعد ليوم اللقاء، بالأعمال الصالحة، الخالصة لله، الموافقة لسنة نبيه ﷺ.

---

(١) ينظر: أضواء البيان: للشنقيطي، (٧/ ٣٣٦).

(٢) ينظر: الحجة في بيان المحجة: للأصفهاني، (١/ ١٦٢)؛ وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (٢/ ٤٠١).

(٣) ينظر: جامع العلوم والحكم: لابن رجب، (١/ ٤٧٦).

المبحث الخامس عشر

صفة الاستواء

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى صفة الاستواء وورودها في الكتاب والسنة.

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفة الاستواء.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.



المطلب الأول
معنى صفة الاستواء
وورودها في الكتاب والسنة

(**الاستواء في اللغة**: معلوم مفهوم، وهو العلو والارتفاع على الشيء والاستقرار والتمكن فيه)(١). قال أبو عبيدة: (استوى علا، وتقول العرب: استويت فوق الدابة، واستويت فوق البيت)(٢).

كما أن الاستواء في كلام العرب يرد مطلقا ويراد به كمل وتم، ويرد مقيدا بـ(إلى) و(على) و(الواو)، وكل معنى بحسبه، والاستواء المقيد بعلى كقوله: ﴿لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزخرف: ١٣]، وقوله: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ﴾ [هود: ٤٤] معناه العلو والارتفاع بإجماع أهل اللغة كما ذكر ذلك ابن القيم(٣).

وله في لغة العرب أربعة معان هي علا، وارتفع، وصعد، واستقر، وهذه المعاني الأربعة تدور عليها تفاسير السلف للاستواء(٤).

---

(١) التمهيد: لابن عبد البر، (٧/ ١٣١)؛ وينظر تهذيب اللغة: للأزهري: (٢/ ١٧٩٤)؛ والمحكم والمحيط الأعظم في اللغة: لابن سيده، (٨/ ٤٢٦)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (١٤/ ٤١٤).

(٢) مجاز القرآن: لأبي عبيدة، (١/ ٢٧٣)؛ (٢/ ١٥).

(٣) مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ١٢٦-١٢٧)، وينظر الرحمن على العرش استوى: عبدالله السبت، ص٣٧-٣٨.

(٤) ينظر: معالم التنزيل: للبغوي، (١/ ٧٨)، و(٣/ ٢٣٤)؛ وجامع البيان: لابن جرير، (١/ ٤٥٤ - ٤٥٧)؛ ومتن القصيدة النونينة، ص ٨٧؛ وشرح القصيدة: للهراس، (١/ ٢٣٣)؛ وشرح العقيدة الواسطية: للفوزان ص ٧٤؛ وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (١/ ٣٠١-٣٠٣).

وصفة الاستواء أحد الأدلة الدالة على «صفة العلو»[١]، يقول ابن القيم:

مِنْهَا[٢] اسْتِوَاءُ الرَّبِّ فَوْقَ العَرْشِ في سَبْعِ أَتَتْ فِي مُحْكَمِ القُرْآنِ[٣]

و(السلف فسروا الاستواء بما يتضمن معنى الارتفاع فوق العرش كما ذكره البخاري في صحيحه عن أبي العالية في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ﴾ قال: (ارتفع)[٤].

وقال مجاهد في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]: (علا على العرش)[٥])[٦].

فالتصريح بالاستواء مقرونا بأداة (على)، مختصا بالعرش الذي هو أعلى

---

(١) ينظر: الرد على الجهمية: للدارمي، ص٢٦٩، ضمن عقائد السلف؛ مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ١٠٦)؛ والعلو للعلي الغفار: للذهبي، ص١١، والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٦٧٤)؛ وإثبات علو الله على خلقه: لأسامة القصاص، (١/ ١٣٧) وما بعدها؛ ومعارج القبول: للحكمي، (١/ ١٤٨ - ١٥٠)؛ وشرح القصيدة النونية: للهراس، (٢/ ١٩٥؛ و٢٦٧).

(٢) أي من الأدلة الدالة على العلو.

(٣) متن القصيدة النونية، ص٧٢.

(٤) أورده البخاري في صحيحه تعليقا، في كتاب التوحيد؛ وابن أبي حاتم في التفسير، (١/ ٧٥، (٣٠٨)؛ والذهبي في الأربعين في صفات رب العالمين، ص ٣٦؛ وأورده السيوطي في الدر المنثور، (١/ ١٠٧)؛ وينظر أقوال التابعين في مسائل التوحيد والإيمان: د/ عبد العزيز المبدل، (٣/ ٩٦١، (١١٢٢)).

(٥) أورده البخاري في صحيحه معلقا، في كتاب التوحيد؛ وذكره الذهبي في كتاب الأربعين في صفات رب العالمين، ص٣٦، وإسناده صحيح، ينظر أقوال التابعين في مسائل التوحيد والإيمان: د/ عبد العزيز المبدل، (٣/ ٩٦٨، (١١٣٢)).

(٦) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٣٥٩ - ٣٦٠)؛ وينظر: (٥/ ٥١٨ - ٥١٩)؛ و(١٧/ ٣٧٤-٣٧٥).

المخلوقات، مصاحبا في الأكثر لأداة (ثم) الدالة على الترتيب والمهلة، وهو بهذا السياق صريح في معناه، الذي لا يفهم المخاطبون غيره من العلو والارتفاع ولا يحتمل غيره ألبتة؛ فهو نص في معناه لا يحتمل سواه(١).

كما أن لفظ الاستواء إذا عدي بأداة (إلى) دل على معنى العلو والارتفاع بإجماع السلف، وهذا وارد في موضعين من القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩] وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١](٢).

ومن أدلة العلو: إخباره سبحانه عن نفسه بأنه استوى على العرش، وصفة الاستواء صفة ثابتة لله تعالى بالكتاب والسنة وبإجماع سلف الأمة، وقد جاء في سبع مواضع من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥](٣).

ونجد هذه الدلالة ذكرها الرازي في تفسيره حيث يقول: (ومثبت الجهة - أي من أثبت العلو لله - يتمسك بقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] وبقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾(٤).

ومن السنة حديث أبي هريرة ﷺ؛ أن النبي ﷺ أخذ بيده فقال: «يا أبا هريرة:

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٢٠)؛ وينظر جهود ابن القيم في تقرير توحيد الأسماء والصفات: د/ وليد العلي، (٣/ ١٥٦٨).
(٢) ينظر شرح حديث النزول: لابن تيمية، ص٣٩٤؛ ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٥٢).
(٣) ينظر شرح القصيد النونية: للهراس، (١/ ١٩٩).
(٤) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١٧١.

إن الله خلق السموات والأرضين وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش ...»[١].

وإذا كنا قد عرفنا موقف الرازي من الأدلة الدالة على علو الله كما مر سابقا[٢]، وعرفنا رفضه لدلالة هذه الأدلة.

فهنا نحاول أن نعرف رأيه في دليل من تلك الأدلة على وجه التفصيل، وأعني به دليل الاستواء.

---

(١) أخرجه النسائي في السنن الكبرى، كتاب التفسير، سورة السجدة، (١١٣٢٨)، وإسناده حسن. ينظر مختصر العلو، (٧١)؛ وسلسلة الأحاديث الصحيحة، (١٨٣٣).

(٢) يراجع: صفة العلو.

المطلب الثاني
موقف الرازي من «صفة الاستواء»

يرى الرازي أن الاستواء بمعناه اللغوي من لوازم الجسمية، والله سبحانه منزه عن الجسمية، ومن ثم نفى «صفة الاستواء» عن الله تعالى، واستدل على نفيه بأدلة عقلية ونقلية، كما نفى دلالة «صفة الاستواء» على علو الله تعالى، أما عن موقفه من النصوص الدالة على «صفة الاستواء» فتارة يفوض معناها وهذا الذي يرجحه، وتارة يوجب تأويلها وقد ذكر اعتراضات على بعض التأويلات، وتارة يتوقف فيرجحه مرة ويضعفه أخرى.

فيعرف الرازي الاستواء في اللغة قائلا: (الاستواء في كلام العرب قد يكون بمعنى الانتصاب وضده الاعوجاج)[١]، ويقول: (الاستواء هو الاستقامة، يقال: استوى العود إذا قام واعتدل)[٢].

ومن ثم نفى «صفة الاستواء» عن الله تعالى، بل ونفى دلالتها على «صفة العلو» حيث يقول: (فثبت بهذه الوجوه - أي أدلته العقلية - أن هذه الآية لا يمكن حملها على ظاهرها بالاتفاق، وإن كان كذلك امتنع الاستدلال بها في إثبات المكان والجهة لله تعالى)[٣]. واستدل على نفيه بأدلة عقلية ونقلية، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]: (فاعلم أنه لا يمكن أن

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٥٥.
(٢) التفسير الكبير، مج٩، ج١٨، ص٢٢٣.
(٣) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص١٣.

يكون المراد منه كونه مستقرا على العرش، ويدل على فساده وجوه عقلية ووجوه نقلية)[١].

بل وجعل من يثبت «صفة الاستواء» من المشبهة، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]: (المشبهة تعلقت بهذه الآية في أن معبودهم جالس على العرش، وهذا باطل بالعقل والنقل)[٢].

فجاءت أدلته العقلية والنقلية لنفي «صفة الاستواء» كالآتي:

أولًا: الأدلة العقلية:

١) (أنه لو كان مستقرا على العرش لكان من الجانب الذي يلي العرش متناهيا وإلاّ لزم كون العرش داخلا في ذاته وهو محال، وكل ما كان متناهيا فإن العقل يقتضي بأنه لا يمنع أن يصير أزيد منه أو أنقص منه بذرة، والعلم بهذا الجواز ضروري، فلو كان الباري تعالى متناهيا من بعض الجوانب لكانت ذاته قابلة للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك فهو مُحْدَث، فثبت أنه تعالى لو كان على العرش لكان من الجانب الذي يلي العرش متناهيا، ولو كان كذلك لكان مُحْدَثا وهذا محال فكونه على العرش يجب أن يكون محالا.

٢) لو ثبت كونه تعالى في حيز لكان إما أن يكون أعظم من العرش أو مساويا له أو أصغر منه فإن كان الأول كان منقسما لأن القدر الذي منه يساوي العرش يكون مغايرا للقدر الذي يفضل على العرش وإن كان الثاني كان منقسما لأن العرش منقسم والمساوي للمنقسم منقسم، وإذا كان الثالث، فحينئذ يلزم أن يكون

---

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص١٠١؛ ومج١، ج٢، ص١٥٥.

(٢) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص٥.

العرش أعظم منه وذلك باطل بإجماع الأمة، أما عندنا فظاهر، وأما عند الخصوم فلأنهم ينكرون غير الله أعظم من الله تعالى، فثبت أن هذا المذهب باطل.

٣) لو كان إله العالم فوق العرش لكان إما أن يكون مماسا للعرش، أو مباينا له ببعد متناه أو ببعد غير متناه، والأقسام الثلاثة باطلة، فالقول بكونه فوق العرش باطل)[١].

٤) (أن الاستواء على العرش معناه كونه معتمدا عليه مستقرا عليه، بحيث لولا العرش لسقط ونزل، كما أنا إذا قلنا إن فلانا مستو على سريره. فإنه يفهم منه هذا المعنى، إلا أن إثبات هذا المعنى يقتضي كونه محتاجا إلى العرش، وإنه لولا العرش لسقط ونزل، وذلك محال. لأن المسلمين أطبقوا على أن الله تعالى هو الممسك للعرش والحافظ له، ولا يقول أحد أن العرش هو الممسك لله تعالى والحافظ له.

٥) أنه لما حدث الاستواء في هذا الوقت، فهذا يقتضي أنه تعالى كان قبل هذا الوقت مضطربا متحركا، وكل ذلك من صفات المحدثات)[٢].

٦) (أنه ﷻ كان ولا عرش ولا مكان، ولما خلق الخلق لم يحتج إلى مكان بل كان غنيا عنه فهو بالصفة التي لم يلزم عليها إلا أن يزعم زاعم أن لم يزل مع الله عرش.

٧) أن الجالس على العرش لابد أن يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش غير الحاصل في يسار العرش فيكون في نفسه مؤلفا مركب وكل ما كان كذلك

---

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص١٠١-١١١، بتصرف؛ ومج١١؛ ج٢٠، ص٣٢، الوجه الثالث.

(٢) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص١٢-١٣.

احتاج إلى المؤلف والمركب وذلك محال.

٨) أن الجالس على العرش إما أن يكون متمكنا من الانتقال والحركة أو لا يمكنه ذلك، فإن كان الأول فقد صار محل الحركة والسكون فيكون محدثا لا محالة، وإن كان الثاني كان كالمربوط بل كان كالزمن بل أسوأ حالا منه فإن الزمن إذا شاء الحركة في رأسه وحدقته أمكنه ذلك وهو غير ممكن على معبودهم.

٩) هو أن معبودهم إما أن يحصل في كل مكان أو في مكان دون مكان فإن حصل في كل مكان لزمهم أن يحصل في مكان النجاسات والقاذورات وذلك لا يقوله عاقل، وإن حصل في مكان دون مكان افتقر إلى مخصص يخصصه بذلك المكان فيكون محتاجا وهو على الله محال.

١٠) أنه لو جاز أن يكون المستقر في المكان إلها فكيف يعلم أن الشمس والقمر ليس بإله لأن طريقتنا إلى نفي إلهية الشمس والقمر أنهما موصوفان بالحركة والسكون وما كان كذلك كان مُحْدَثا ولم يكن إلها فإذا أبطلتم هذا الطريق انسد عليكم باب القدح في إلهية الشمس والقمر)[١].

هذا عن أدلته العقلية لنفي «صفة الاستواء»، إضافة إلى الأدلة العقلية العامة لنفي الصفات عموما، والتي سبق ايضاحها[٢].

ثانيًا: أدلته النقلية:

استدل الرازي بأدلة نقلية ظنا منه أنها تنفي «صفة الاستواء» عن الله تعالى حيث يقول: (ثم الذي يدل على أنه لا يجوز أن يكون على العرش بمعنى كون العرش

---

(١) التفسير الكبير، مج ١١، ج ٢٢، ص ٥ - ٦؛ وينظر، مج ٤، ج ٧، ص ١٧٤.

(٢) يراجع أدلة الرازي العقلية لنفي الصفات في الشبهات العقلية التي اعتمد عليها الرازي لنفي الصفات.

مكانا له وجه من القرآن)[١]، فجاءت أدلته النقلية لنفي «صفة الاستواء» كالتالي:

١) (قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ﴾ [غافر: ٧] فلو كان إله العالم في العرش، لكان حامل العرش حاملا للإله، فوجب أن يكون الإله محمولا حاملا، ومحفوظا حافظا، وذلك لا يقوله عاقل.

٢) أنه تعالى قال في هذه الآية: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] وكلمة: ﴿ثُمَّ﴾ للتراخي وهذا يدل على أنه تعالى إنما استوى على العرش بعد تخليق السموات والأرض، فإن كان المراد منه الاستواء والاستقرار، لزم أن يقال: إنه ما كان مستقرا على العرش، بل كان معوجا مضطربا، ثم استوى عليه بعد ذلك، وذلك يوجب وصفه بصفات سائر الأجسام من الاضطراب والحركة تارة، والسكون أخرى، وذلك لا يقوله عاقل)[٢].

٣) (أنه تعالى ذكر قبل قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ شيئا وبعده شيئا آخر. أما الذي ذكره قبل هذه الكلمة فهو قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ وقد بينا أن خلق السموات والأرض يدل على وجود الصانع وقدرته وحكمته من وجوه كثيرة. وأما الذي ذكره بعد هذه الكلمة فأشياء:

أولها قوله: ﴿يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا﴾ وذلك أحد الدلائل الدالة على

---

(١) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٥، ص١٧٠.

(٢) ينظر إلى هذين الدليلين النقليين في التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص١١٢-١١٥؛ ومج٩، ج١٧، ص١٣؛ ومج١١، ج٢٢، ص٦؛ ومج١٣، ج٢٥، ص١٧١؛ ومج١٤؛ ج٢٧، ص٣٢؛ ومج١٥، ج٣٠، ص١٠٩.

وجود الله، وعلى قدرته وحكمته.

وثانيها قوله: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ وهو أيضًا من الدلائل الدالة على الوجود والقدرة والعلم.

وثالثها قوله: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ وهو أيضًا إشارة إلى كمال قدرته وحكمته.

إذا ثبت هذا فنقول: أول الآية إشارة إلى ذكر ما يدل على الوجود والقدرة والعلم، وآخرها يدل أيضًا على المطلوب، وإذا كان الأمر كذلك فقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ وجب أن يكون أيضًا دليلا على كمال القدرة والعلم، لأنه لو لم يدل عليه بل كان المراد كونه مستقرا على العرش كان ذلك كلاما أجنبيا عما قبله وعما بعده، فإن كونه تعالى مستقرا على العرش لا يمكن جعله دليلا على كماله في القدرة والحكمة وليس أيضًا من صفات المدح والثناء، لأنه تعالى قادر على أن يجلس جميع أعداد البق والبعوض على العرش وعلى ما فوق العرش، فثبت أن كونه جالسا على العرش ليس من دلائل إثبات الصفات والذات ولا من صفات المدح والثناء، فلو كان المراد من قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ كونه جالسا على العرش لكان ذلك كلاما أجنبيا عما قبله وعما بعده، وهذا يوجب نهاية الركاكة، فثبت أن المراد منه ليس ذلك، بل المراد منه كمال قدرته وتدابير الملك والملكوت حتى تصير هذه الكلمة مناسبة لما قبلها ولما بعدها وهو المطلوب.

٤) أن السماء عبارة عن كل ما علا وارتفع وسما وعلا، والدليل عليه أنه تعالى سمى السحاب سماء حيث قال: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾ [الأنفال: ١١] وإذا كان الأمر كذلك، فكل ما له ارتفاع وعلو وسمو كان سماء، فلو كان إله العالم موجودا فوق العرش لكانت ذات الإله سماء لساكني العرش، فثبت أنه تعالى لو كان فوق العرش لكان سماء، والله تعالى حكم بكونه خالقا لكل

السموات في آيات كثيرة، منها هذه الآية وهو قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ فلو كان فوق العرش سماء لسكان أهل العرش لكان خالقا لنفسه وهو محال)[١].

٥) (قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] فالعرش يهلك وكذلك كل مكان فلا يبقى وهو يبقى، فإذن لا يكون في ذلك الوقت في مكان، فجاز عليه أن لا يكون في مكان، وما جاز له من الصفات وجب له فيجب أن لا يكون في المكان.

٦) قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤] ووجه التمسك به هو أنه (على) إذا استعمل في المكان يفهم كونه عليه بالذات كقولنا فلان على السطح وكلمة (مع) إذا استعملت في متمكنين يفهم منها اقترانها بالذات كقولنا: زيد مع عمرو إذا استعمل هذا فإن كان الله في مكان ونحن متمكنون، فقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠]وقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ كان ينبغي أن يكون للاقتران وليس كذلك، فإن قيل كلمة (مع) تستعمل لكونه ميله إليه وعلمه معه أو نصرته يقال: الملك الفلاني مع الملك الفلاني، أي بالإعانة والنصر، فنقول كلمة (على) تستعمل لكون حكمه على الغير.

يقول القائل لولا فلان على فلان لأشرف في الهلاك ولأشرف على الهلاك، وكذلك يقال لولا فلان على أملاك فلان أو على أرضه لما حصل له شيء منها ولا أكل حاصلها بمعنى الإشراف والنظر، فكيف لا نقول في استوى على العرش إنه استواء عليه بحكمه كما تقول هو معنا بعلمه.

٧) قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]

---

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص١١٢-١١٥.

ولو كان في مكان لأحاط به المكان وحينئذ فإما أن يرى وإما أن لا يرى، لا سبيل إلى الثاني بالاتفاق لأن القول بأنه في مكان لا يرى باطل بالإجماع، وإن كان يرى فيرى في مكان أحاط به فتدركه الأبصار. وأما إذا لم يكن في مكان فسواء يرى أو لا يرى لا يلزم أن تدركه الأبصار، أما إذا لم يرَ فظاهر. وأما إذا رؤي فلأن البصر لا يحيط به فلا يدركه. وإنما قلنا إن البصر لا يحيط به لأن كل ما أحاط به البصر فله مكان يكون فيه وقد فرضنا عدم المكان، ولو تدبر الإنسان القرآن لوجده مملوءا من عدم جواز كونه في مكان)[١].

ويقول في موضع آخر مستدلا بقول الزمخشري في نفي رؤية الله تعالى، مستحسنا لقوله، ما نصه: (مما حكى الله عن هؤلاء الملائكة هو قوله تعلى: ﴿وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ [غافر: ٧]فإن قيل فأي فائدة في قوله: ﴿وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ فإن الاشتغال بالتسبيح والتحميد لا يمكن إلا وقد سبق الإيمان بالله؟

قلنا الفائدة فيه ما ذكره صاحب الكشاف، وقد أحسن فيه جدا فقال: (إن المقصود منه التنبيه على أن الله تعالى لو كان حاضرا بالعرش لكان حملة العرش والحافون حول العرش يشاهدونه ويعاينونه، ولما كان إيمانهم بوجود الله موجب للمدح والثناء لأن الإقرار بوجود شيء حاضر مشاهد معاين لا يوجب المدح والثناء، ألا ترى أن الإقرار بوجود الشمس وكونها مضيئة لا يوجب المدح والثناء فلما ذكر الله تعالى إيمانهم على سبيل الثناء والمدح والتعظيم، علم أنهم آمنوا به بدليل أنهم ما شاهدوه حاضرا جالسا هناك)[٢]. ورحم الله صاحب الكشاف فلو لم يحصل في كتابه إلا هذه النكتة لكفاه فخرا وشرفا)[٣].

---

(١) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٥، ص١٧٠-١٧١.
(٢) ينظر إلى قول صاحب الكشاف في، (٤/ ١٥٢).
(٣) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٣٢-٣٣.

٨) قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [العنكبوت: ٦] يقول الرازي: (تدل الآية على أنه ليس في مكان وليس على العرش على الخصوص فإنه من العالم، والله غني عنه والمستغني عن المكان لا يمكن دخوله في مكان لأن الداخل في المكان يشار إليه بأن ههنا أو هناك على سبيل الاستقلال، وما يشار إليه بأنه ههنا أو هناك يستحيل أن لا يوجد لا ههنا ولا هناك وإلا لجوز العقل إدراك الجسم لا في مكان وإنه محال)(١).

٩) قوله تعالى: ﴿لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٤] يقول الرازي: (لما ثبت بهذه الآية أن كل ما كان موجودا في السموات والعرش فهو عبد لله وجب فيمن تقدست كبرياؤه عن تهمة العبودية أن يكون منزها عن الكون في المكان والجهة والعرش والكرسي)(٢).

هذه هي أدلته النقلية التي نفى من خلالها «صفة الاستواء»، إضافة إلى الأدلة النقلية العامة لنفي الصفات عن الله تعالى عموما والتي سبق الإشارة إليها(٣).

وبعد ذكر أدلة الرازي التي استدل بها على نفي «صفة الاستواء» عن الله تعالى، فما هو موقفه من الآيات التي تثبت «صفة الاستواء»؟

موقفه إما التفويض وهذا الذي يرجحه، أو التأويل وهو يرتضيه تارة ويعترض عليه أخرى، أو التوقف وهو يرتضيه تارة، ويضعفه أخرى، حيث يقول: (فثبت بمجموع هذه الدلائل العقلية والنقلية أنه لا يمكن حمل قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى

---

(١) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٥، ص٣٢؛ وص١٧٠.

(٢) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٤٣.

(٣) يراجع أدلة الرازي النقلية لنفي الصفات عن الله تعالى عموما في الشبهات العقلية التي اعتمد عليها الرازي لنفي الصفات.

﴿ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] على الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيز، وعند هذا حصل للعلماء الراسخين مذهبان:

الأول: أن نقطع بكونه متعاليا عن المكان والجهة ولا نخوض في تأويل الآية على التفصيل بل نفوض علمها إلى الله...، وهذا المذهب هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه.

الثاني: أن نخوض في تأويله على التفصيل)(١).

فما هي تأويلات الرازي لـ «صفة الاستواء»؟

لقد تعددت تأويلات الرازي لـ «صفة الاستواء»، فتارة يذكر التأويل ومن ثم يعترض عليه، وأخرى يذكر القول مقررا له. فجاءت تأويلاته لـ «صفة الاستواء» كالآتي:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]: (فيه قولان ملخصان:

الأول: ما ذكره القفال رحمة الله عليه فقال: ﴿ٱلْعَرْشِ﴾ في كلامهم السرير الذي يجلس عليه الملوك، ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك، يقال: ثُلَّ عرشه أي انتقض ملكه وفسد. وإذا استقام له ملكه واطرد أمره وحكمه قالوا: استوى على عرشه، واستقر على سرير ملكه، هذا ما قاله القفال.

وأقول: إن الذي قاله حق وصدق وصواب، ونظيره قولهم للرجل الطويل: فلان طويل النجاد، وللرجل الذي يكثر الضيافة كثير الرماد، وللرجل الشيخ فلان اشتعل الرأس شيبا، وليس المراد في شيء من هذه الألفاظ إجراؤها على

(١) ينظر التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص١١٥.

ظواهرها، إنما المراد منها تعريف المقصود على سبيل الكناية فكذا ههنا يذكر الاستواء على العرش، والمراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة، ثم قال القفال رحمه الله تعالى: والله تعالى لما دل على ذاته وعلى صفاته وكيفية تدبيره العالم على الوجه الذي ألفوه من ملوكهم ورؤسائهم في قلوبهم عظمة الله وكمال جلاله، إلا أن كل ذلك مشروط بنفي التشبيه، فإذا قال: إنه عالم فهموا منه أنه لا يخفى عليه تعالى شيء، ثم علموا بعقولهم أنه لم يحصل ذلك العلم بفكرة ولا روية ولا باستعمال حاسة، وإذا قال: قادر علموا منه أنه متمكن من إيجاد الكائنات، وتكوين الممكنات، ثم علموا بعقولهم أنه غني في ذلك الإيجاد، والتكوين عن الآلات والأدوات، وسبق المادة والمدة والفكرة والروية، وهكذا القول في كل صفاته، وإذا أخبر أن له بيتا يجب على عباده حجه فهموا منه أنه نصب لهم موضعا يقصدونه لمسألة ربهم وطلب حوائجهم كما يقصدون بيوت الملوك والرؤساء لهذا المطلوب، ثم علموا بعقولهم نفي التشبيه، وأنه لم يجعل ذلك البيت مسكنا لنفسه، ولم ينتفع به في دفع الحر والبرد بعينه عن نفسه، فإذا أمرهم بتحميده وتمجيده فهموا منه أن أمرهم بنهاية تعظيمه، ثم علموا بعقولهم أنه لا يفرح بذلك التحميد والتعظيم ولا يغتم بتركه والإعراض عنه.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه تعالى أخبر أنه خلق السموات والأرض كما أراد وشاء من غير منازع ولا مدافع، ثم أخبر بعده أنه استوى على العرش، أي حصل له تدبير المخلوقات على ما شاء وأراد، فكان قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] أي بعد أن خلقها استوى على عرش الملك والجلال. ثم قال القفال: والدليل على أن هذا هو المراد قوله في سورة يونس: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾ [يونس: ٣]

فقوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾ جرى مجرى التفسير لقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ وقال في هذه الآية التي نحن في تفسيرها: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ﴾ [الأعراف: ٥٤] وهذا يدل على أن قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ إشارة إلى ما ذكرناه.

فإن قيل: فإذا حملتم قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ على أن المراد: استوى على الملك، وجب أن يقال: الله لم يكن مستويا قبل خلق السموات والأرض.

قلنا: إنه تعالى إنما كان قبل خلق العوالم قادرا على تخليقها وتكوينها. وما كان مكونا ولا موجدا لها بأعيانها بالفعل، لأن إحياء زيد، وإماتة عمرو، وإطعام هذا وإرواء ذلك لا يحصل إلا عند هذه الأحوال، فإذا فسرنا العرش بالملك والملك بهذه الأحوال، صح أن يقال: إنه تعالى إنما استوى على ملكه بعد خلق السموات والأرض بمعنى أنه إنما ظهر تصرفه في هذه الأشياء وتدبيره لها بعد خلق السموات والأرض، وهذا جواب حق صحيح في هذا الموضع.

والوجه الثاني: في الجواب أن يقال: استوى بمعنى استولى، وهذا الوجه قد أطلنا في شرحه في سورة طه فلا نعيده هنا[1].

والوجه الثالث: أن نفسر العرش بالملك بمعنى أن قدرته نفذت في ترتيب الملك والملكوت)[2].

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الرعد: ٢]: (فثبت أن المراد استواؤه على عالم الأجسام بالقهر والقدرة والتدبير والحفظ يعني أن من فوق

---

(١) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص٦-٧. وسيأتي كلام الرازي في الآية الثالثة.

(٢) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص١١٥-١١٧.

العرش إلى ما تحت الثرى في حفظه وفي تدبيره وفي الاحتياج إليه)(١).

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]: (فثبت بهذه الدلائل أن الاستقرار على الله محال وعند هذا للناس فيه قولان:

(الأول): أنا لا نشتغل بالتأويل بل نقطع بأن الله تعالى منزه عن المكان والجهة ونترك تأويل الآية، (وروى الشيخ الغزالي عن بعض أصحاب الإمام أحمد بن حنبل أنه أول ثلاثة من الأخبار: قوله ﷺ: «**الْحَجَرُ الأَسْوَدُ يَمِينُ اللهِ فِي الأَرْضِ**»(٢)، وقوله ﷺ: «**قَلْبُ الْمُؤْمِنُ بَيْنَ اصبعين مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ**»،

---

(١) التفسير الكبير، مج٩، ج١٨، ص٢٢٣.

(٢) أخرجه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد، (٦/ ٣٢٨)؛ وابن عدي في الكامل، (١/ ٣٤٢، (١٧٢)؛ والديلمي في الفردوس، (٢/ ١٥٩)؛ من حديث جابر بن عبدالله، فيه إسحاق بن بشر، يقول ابن الجوزي في العلل المتناهية: (هذا حديث لا يصح، وإسحاق بن بشر قد كذبه أبو بكر بن شيبة وغيره، وقال الدارقطني، هو في عداد من يضع الحديث) أهـ، (٢/ ٨٥). وأخرجه موقوفا على ابن عباس عبدالرزاق في مصنفه، كتاب المناسك، باب الركن من الجنة، (٥/ ٣٩، (٨٩١٩) بلفظ: (الركن - يعني الحجر- يمين الله في الأرض، يصافح بها خلقه مصافحة الرجل أخاه يشهد لمن أستلمه بالبر والوفاء) وحديث (٨٩٢٠). وفيه إبراهيم بن يزيد الخُوزي، متروك الحديث، من السابعة. ينظر: تقريب التهذيب: لابن حجر، (١/ ٦٩، (٢٧٢).

وأخرجه الحاكم نحوه في المستدرك، (١/ ٤٥٧)، مرفوعا عن عبدالله بن عمرو، وصححه الحاكم، وتعقبه الذهبي وقال: فيه عبدالله بن المؤمل واه، وأخرجه بلفظ المستدرك ابن خزيمة في صحيحه، كتاب المناسك، باب ذكر الدليل على أن الحجر يشهد لمن استلمه بالنية، (٤/ ٢٢١، (٢٧٣٧)؛ والطبراني في المعجم الأوسط، (١/ ٣٣٧، (٥٦٧)؛ والبيهقي في الأسماء والصفات، (٢/ ٦٦)، وقال في إسناده ضعف. يقول ابن تيمية: مروي عن النبي ﷺ باسناد لا يثبت) ينظر: مجموع الفتاوى، (٦/ ٣٩٧)؛ وبيان تلبيس الجهمية، (١١/ ١٨٢)؛ وينظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة: للألباني، (١/ ٣٩٠- ٣٩٢، (٢٢٣).

وقوله ﷺ: «إِنْي لأَجِدُ نَفَسَ الرَّحْمَنِ مِنْ قِبَلِ اليَمَنِ»[(١)](٢).

واعلم أن هذا القول ضعيف لوجهين:

(الأول): أنه إن قطع بأن الله تعالى منزه عن المكان والجهة فقد قطع بأنه ليس مراد الله تعالى من الاستواء الجلوس وهذا هو التأويل.

(الثاني)[(٣)]: وإن لم يقطع بتنزيه الله عن المكان والجهة بل بقي شاكا فيه فهو جاهل بالله تعالى، اللهم إلا أن يقول أنا قاطع بأنه ليس مراد الله تعالى ما يشعر به ظاهره بل مراده به شيء آخر ولكني لا أعين ذلك المراد خوفا من الخطأ فهذا يكون قريبا، وهو أيضًا ضعيف لأنه تعالى لما خاطبنا بلسان العرب وجب أن لا يريد باللفظ إلا موضوعه في لسان العرب وإذا كان لا معنى للاستواء في اللغة إلا الاستقرار والاستيلاء وقد تعذر حمله على الاستقرار فوجب حمله على الاستيلاء وإلا لزم تعطيل اللفظ وإنه غير جائز.

و**(الثاني)**: وهو دلالة قاطعة على أنه لابد من المصير إلى التأويل وهو أن الدلالة العقلية لما قامت على امتناع الاستقرار ودل ظاهر لفظ الاستواء على

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، (٢/ ٥٤١، (١٠٩٨٤)؛ بلفظ: (ألا إن الإيمان يمان، والحكمة يمانية، . . .) قال العراقي: رجاله ثقات، إحياء علوم الدين، (١/ ١٠٤)؛ والبزار في مسنده، (٩/ ١٥٠)؛ وقال الهيثمي في مجمع الزوائد، (١٠/ ٥٦) رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح غير شبيب وهو ثقة، وأخرجه البيهقي في الأسماء والصفات، (٢/ ٢٠٩) بسنده عن سلمة بن نفيل السكوني، ولفظه: (قال ﷺ وهو مولي ظهره قبل اليمن: إني أجد نفس الرحمن ههنا)

(٢) ينظر إلى كلام الغزالي في فيصل التفرقة، (٣/ ٨٣-٨٤)، ضمن مجموعة رسائل الغزالي؛ وإحياء علوم الدين، (١/ ١٠٣-١٠٤).

(٣) كلمة [الثاني] من عندي لإيضاح الوجه الثاني.

معنى الاستقرار، فإما أن نعمل بكل واحد من الدليلين، وإما أن نتركهما معا، وإما أن نرجح النقل على العقل، وإما أن نرجح العقل ونؤول النقل.

و**(الأول)** : باطل وإلا لزم أن يكون الشيء الواحد منزها عن المكان وحاصلا في المكان وهو محال.

و**(الثاني)** : أيضًا محال لأنه يلزم رفع النقيضين معا وهو باطل.

و**(الثالث)** : باطل لأن العقل أصل النقل فإنه ما لم يثبت بالدلائل العقلية وجود الصانع وعلمه وقدرته وبعثته للرسل لم يثبت النقل فالقدح في العقل يقتضي القدح في العقل والنقل معا، فلم يبقَ إلا أن نقطع بصحة العقل ونشتغل بتأويل النقل وهذا برهان قاطع في المقصود إذا ثبت هذا فنقول قال بعض العلماء المراد من الاستواء الاستيلاء، قال الشاعر:

قَدْ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى العِرَاقِ   مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مِهْرَاقِ

فإن قيل هذا التأويل غير جائز لوجوه:

(أحدها) : أن الاستيلاء معناه حصول الغلبة بعد العجز وذلك في حق الله تعالى محال.

(وثانيها) : أنه إنما يقال فلان استولى على كذا إذا كان له منازع ينازعه، وكان المستولي عليه موجودا قبل ذلك، وهذا في حق الله تعالى محال، لأن العرش إنما حدث بتخليقه وتكوينه.

(وثالثها) : الاستيلاء حاصل بالنسبة إلى كل المخلوقات فلا يبقى لتخصيص العرش بالذكر فائدة.

(والجواب) : أنا إذا فسرنا الاستيلاء بالاقتدار زالت هذه المطاعن بالكلية،

قال صاحب الكشاف: (لما كان الاستواء على العرش، وهو سرير الملك لا يحصل إلا مع الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا استوى فلان على البلد يريدون ملك، وإن لم يقعد على السرير البتة، وإنما عبروا عن حصول الملك بذلك لأنه أصرح وأقوى في الدلالة من أن يقال فلان ملك ونحوه قولك: يد فلان مبسوطة، ويد فلان مغلولة، بمعنى أنه جواد وبخيل لا فرق بين العبارتين إلا فيما قلت حتى أن من لم تبسط يده قط بالنوال أو لم يكن له يد رأسا قيل فيه يده مبسوطة لأنه لا فرق عندهم بينه وبين قوله جواد، ومنه

قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤] أي هو بخيل: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ أي هو جواد من غير تصوير يد ولا غل ولا بسط، والتفسير بالنعمة والتمحل بالتسمية من ضيق العطن)[١].

وأقول: إنا لو فتحنا هذا الباب لا نفتحت تأويلات الباطنية فإنهم أيضًا يقولون المراد من قوله: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: ١٢] الاستغراق في خدمة الله تعالى من غير تصور فعل، وقوله: ﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الأنبياء: ٦٩] المراد منه تخليص إبراهيم ﷺ من يد ذلك الظالم من غير أن يكون هناك نار وخطاب البتة، وكذا القول في كل ما ورد في كتاب الله تعالى، بل القانون أنه يجب حمل كل لفظ ورد في القرآن على حقيقته إلا إذا قامت دلالة عقلية قطعية توجب الانصراف عنه، وليت من لم يعرف شيئا لم يخض فيه، فهذا تمام الكلام في هذه الآية، ومن أراد الاستقصاء في الآيات والأخبار المتشابهات فعليه بكتاب تأسيس التقديس وبالله التوفيق)[٢].

---

(١) ينظر إلى قول صاحب الكشاف في الكشاف، (٢/ ٤٢٧).

(٢) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص٦-٧؛ ومج٤، ج٧، ص١٧٤، حيث عد هذه الآية =

وهو يرجح تأويل الاستواء عند هذه الآية، ويضعف التفويض، بينما نجده يرجح التفويض عند هذه الآية في موضع آخر ويضعف التأويل، حيث استدل بهذه الآية على أن المتشابه لا يعلمه إلا الله تعالى - تفويض المعنى - وهو الرأي المختار عنده في اتجاه التفويض، فيقول: (ليس مراد الله تعالى من هذه الآية ما أشعر به ظاهرها، إلا أن في مجازات هذه اللفظة كثرة، فصرف اللفظ إلى البعض دون البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية الظنية، والقول بالظن في ذات الله تعالى وصفاته غير جائز بإجماع المسلمين، وهذه حجة قاطعة في المسألة، والقلب الخالي عن التعصب يميل إليه، والفطرة الأصلية تشهد بصحته وبالله التوفيق)(١).

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الفرقان: ٥٩]: حيث يقول: (ما معنى قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾؟ لا يجوز حمله على الاستواء والقدرة، لأن الاستيلاء والقدرة في أوصاف الله لم تزل ولا يصح دخول ثم فيه.

(والجواب): الاستقرار غير جائز، لأنه يقتضي التغيير الذي هو دليل الحدوث، ويقتضي التركيب والبعضية وكل ذلك على الله محال. بل المراد ثم خلق العرش ورفعه وهو مستول كقوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ [محمد: ٣١] فإن المراد حتى يجاهد المجاهدون ونحن بهم عالمون، فإن قيل فعلى هذا التفسير يلزم أن يكون خلو العرش بعد خلق السموات. وليس كذلك لقوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧] قلنا: كلمة ثم ما دخلت على خلق

= من الأخبار المتشابهات؛ ومج١٦، ج٣١، ص١٣٥؛ حيث أول الاستواء بالاستيلاء؛ وينظر أساس التقديس، ص١٧٢.

(١) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٧٦-١٧٧.

العرش، بل على رفعه للسموات)[١].

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [السجدة: ٤] يقول: (اعلم أن مذهب العلماء في هذه الآية وأمثالها على وجهين:

(أحدهما): ترك التعرض إلى بيان المراد.

(وثانيهما): التعرض إليه. والأول أسلم وإلى الحكمة أقرب، وأما أنه أسلم فذلك لأن من قال أنا لا أتعرض إلى بيان هذا ولا أعرف المراد من هذا، لا يكون حاله إلا حال من يتكلم عند عدم وجوب الكلام أو لا يعلم شيئا لم يجب عليه أن يعلمه، وذلك لأن الأصول ثلاثة التوحيد والقول بالحشر والاعتراف بالرسل لكن الحشر أجمعنا واتفقنا أن العلم به واجب والعلم بتفصيله أنه متى يكون غير واجب، ولهذا قال تعالى في آخر السورة المتقدمة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [لقمان: ٣٤] فكذلك الله يجب معرفة وجوده ووحدانيته واتصافه بصفات الجلال ونعوت الكمال على سبيل الإجمال وتعاليه عن وصمات الإمكان وصفات النقصان، ولا يجب أن يعلم جميع صفاته كما هي، و«صفة الاستواء» مما لا يجب العلم بها فمن ترك التعرض إليه لم يترك واجبا، وأما من يتعرض إليه فقد يخطئ فيه فيعتقد خلاف ما هو عليه فالأول غاية ما يلزمه أن لا يعلم، والثاني يكاد أن يقع في أن يكون [جهل مركب][٢] وعدم العلم جهل مركب كالسكوت والكذب ولا يشك أحد في أن السكوت خير من الكذب، وأما أنه أقرب إلى الحكمة فذلك لأن من يطالع كتاب صنفه إنسان وكتب له شرحا والشارح دون المصنف فالظاهر أنه لا يأتي على جميع ما أتى عليه المصنف، ولهذا كثيرا ما نرى

---

(١) التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٤، ص١٠٤.

(٢) في الأصل [الجهل المركب] والصواب ما أثبت ليستقيم المعنى.

أن الإنسان يورد الإشكالات على المصنف المتقدم ثم يجيء من ينصر كلامه ويقول لم يرد المصنف هذا وإنما أراد كذا وكذا وإذا كان حال الكتب الحادثة التي تكتب عن علم قاصر كذلك فما ظنك بالكتاب العزيز الذي فيه كل حكمة يجوز أن يدعى أني علمت كل سر في هذا الكتاب، وكيف لو ادعى عالم أني علمت كل سر وكل فائدة يشتمل عليه الكتاب الفلاني يستقبح منه ذلك، فكيف من يدعي أنه علم كل ما في كتاب الله؟ ثم ليس لقائل أن يقول بأن الله تعالى بين كل ما أنزله لأن تأخير البيان إلى وقت الحاجة جائز ولعل في القرآن ما لا يحتاج إليه أحد غير نبيه فبين له لا لغيره، إذا ثبت هذا علم أن في القرآن مالا يعلم، وهذا أقرب إلى ذلك الذي لا يعلم، للتشابه البالغ الذي فيه، لكن هذا المذهب له شرط وهو أن ينفي بعض ما يعلمه قطعا أنه ليس بمراد، وهذا لأن قائلا إذا قال إن هذه الأيام أيام قرء فلانة يعلم أنه لا يريد أن هذه الأيام أيام موت فلانة ولا يريد أن هذه الأيام أيام سفر فلانة، وإنما المراد منحصر في الطهر أو الحيض فكذلك ههنا يعلم أن المراد ليس ما يوجب نقصا في ذاته لاستحالة ذلك، والجلوس والاستقرار المكاني من ذلك الباب فيجب القطع بنفي ذلك والتوقف فيما يجوز بعده.

(والمذهب الثاني) خطر ومن يذهب إليه فريقان:

(أحدهما): من يقول المراد ظاهره وهو القيام والانتصاب أو الاستقرار المكاني.

(وثانيهما): من يقول المراد الاستيلاء، والأول جهل محض، والثاني يجوز أن يكون جهلا، والأول مع كونه جهلا هو بدعة وكاد يكون كفرا، والثاني وإن كان جهلا فليس بجهل يورث بدعة، وهذا كما أن واحدا إذا اعتقد أن الله يرحم الكفار ولا يعاقب أحدا منهم يكون جهلا وبدعة وكفرا، وإذا اعتقد أنه

يرحم زيدا الذي هو مستور الحال لا يكون بدعة، غاية ما يكون أنه اعتقاد غير مطابق، ومما قيل فيه: إن المراد منه استوى على ملكه، والعرش يعبر به عن الملك، يقال الملك قعد على سرير المملكة بالبلدة الفلانية وإن لم يدخلها وهذا مثل قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [المائدة: ٦٤] إشارة إلى البخل، مع أنهم لم يقولوا بأن على يد الله إلا على طريق الحقيقة، ولو كان مراد الله ذلك لكان كذبا جل كلام الله عنه، ثم لهذا فضل تقرير وهو أن الملوك على درجات، فمن يملك مدينة صغيرة أو بلادا يسيرة ما جرت العادة بأن يجلس أول ما يجلس على سرير، ومن يكون سلطانا يملك البلاد الشاسعة والديار الواسعة وتكون الملوك في خدمته يكون له سرير يجلس عليه، وقدامه كرسي يجلس عليه وزيره، فالعرش والكرسي في العادة لا يكون إلا عند عظمة المملكة، فلما كان ملك السموات والأرض في غاية العظمة، عبر بما ينبئ في العرف عن العظمة، ومما ينبهك لهذا قوله تعالى: ﴿أَنَّا خَلَقْنَا﴾ [الإنسان: ٢] و﴿إِنَّا زَيَّنَّا﴾ [الصافات: ٦] و﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ﴾ [ق: ١٦] و﴿نَحْنُ نَزَّلْنَا﴾ [الإنسان: ٢٣] أيظن أو يشك مسلم في أن المراد ظاهره من الشريك وهل يجد له محملا، غير أن العظيم في العرف لا يكون واحدا وإنما يكون معه غيره، فكذلك الملك العظيم في العرف لا يكون إلا ذا سرير يستوي عليه فاستعمل ذلك مريدا للعظمة، ومما يؤيد هذا أن المقهور المغلوب المهزوم يقال له: ضاقت به الأرض حتى لم يبقَ له مكان، أيظن أنهم يريدون به أن صار لا مكان له وكيف يتصور الجسم بلا مكان، ولا سيما من يقول: بأن إلهه في مكان كيف يخرج الإنسان عن المكان؟ فكما يقال للمقهور الهارب لم يبقَ له مكان مع أن المكان واجب له، يقال للقادر القاهر هو متمكن وله عرش، وإن كان التنزه عن المكان واجبا له، وعلى هذا كلمة (ثم) معناها خلق السموات والأرض، ثم القصة أنه استوى على الملك، وهذا كما يقول القائل:

فلان أكرمني وأنعم علي مرارا، ويحكي عنه أشياء، ثم يقول إنه ما كان يعرفني ولا كنت فعلت معه ما يجازيني بهذا، فنقول: (ثم) للحكاية لا للمحكي.

(الوجه الآخر): قيل استوى بمعنى استولى على العرش، واستوى جاء بمعنى استولى نقلا واستعمالا. أما النقل فكثير مذكور في كتب اللغة منها ديوان الأدب وغيره مما يعتبر النقل عنه. وأما الاستعمال فقول القائل:

قَدْ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى العِرَاقِ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مِهْرَاقِ

وعلى هذا فكلمة (ثم)، معناها ما ذكرنا كأنه قال: خلق السموات والأرض، ثم ههنا ما هو أعظم منه استوى على العرش، فإنه أعظم من الكرسي والكرسي وسع السموات والأرض.

(والوجه الثالث): قيل إن المراد الاستقرار وهذا القول ظاهر ولا يفيد أنه في مكان، وذلك لأن الإنسان يقول استقر رأي فلان على الخروج ولا يشك أحد أنه لا يريد أن الرأي في مكان وهو الخروج، لما أن الرأي لا يجوز فيه أن يقال إنه متمكن أو هو مما يدخل في مكان إذا علم هذا فنقول فهم التمكن عند استعمال كلمة الاستقرار مشروط بجواز التمكن وكونه في مكان، وإذا قال قائل استقر الملك على فلان لا يفهم أن الملك في فلان، فقول القائل الله استقر على العرش لا ينبغي أن يفهم من كونه في مكان ما لم يعلم أنه مما يجوز عليه أن يكون في مكان أو لا يجوز، فإذن فهم كونه في مكان من هذه اللفظة مشروط بجواز أن يكون في مكان، فجواز كونه في مكان إن استفيد من هذه اللفظة يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال)[١].

---

(١) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٥، ص١٦٨-١٧٠.

الآية السادسة: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤] يقول: (والمقصود منه دلائل القدرة)(١).

الآية السابعة: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩] حيث يقول: (ولما كان ذلك من صفات الأجسام، فالله تعالى يجب أن يكون منزها عن ذلك ولأن في الآية ما يدل على فساده لأن قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ﴾ يقتضي التراخي ولو كان المراد من هذا الاستواء العلو بالمكان لكان ذلك العلو حاصلا أولا ولو كان حاصلا أولا لما كان متأخرا عن خلق ما في الأرض لقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ﴾ يقتضي التراخي، ولما ثبت هذا. وجب التأويل، وتقريره أن الاستواء هو الاستقامة، يقال استوى العود إذا قام واعتدل ثم قيل استوى إليه كالسهم المرسل إذا قصده قصدا مستويا من غير أن يلتفت إلى شيء آخر)(٢).

❊ ❊ ❊

---

(١) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص٢١٤.

(٢) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص ١٥٤ - ١٥٥.

المطلب الثالث
نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في نفيه لـ «صفة الاستواء»، وقد وافق المعتزلة الذين ينفون الاستواء، وأن ثبوت ذلك يستلزم التشبيه والتجسيم على حد زعمهم[(١)]، واستدل على نفيه بأدلة عقلية ونقلية، كما خالف في نفيه لدلالة «صفة الاستواء» على علو الله تعالى، إذ أن متأخروا الأشاعرة ينفون دلالة «صفة الاستواء» على علو الله تعالى[(٢)].

كما خالف أيضًا فيما ذهب إليه من تفويض لمعنى الصفة، وهذا الذي يعتمد عليه ويرجحه، وهذا ما ظهر من موقفه من آية [الأعراف: ٥٤]، وخالف فيما ذهب إليه من إيجاب للتأويل، وذهب إلى التوقف في آيتي [طه: ٥]، و[السجدة: ٣].

كما خالف فيما ذهب إليه من أن في القرآن ما لا يعلمه إلا الرسول ﷺ.

وسيكون الرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: ثبوت «صفة الاستواء» لله تعالى:

(الاستواء على العرش ثابت لله تعالى بالكتاب والسنة، واتفاق سلف الأمة، وأئمة السنة، بل هو ثابت في كل كتاب أنزل على كل نبي أرسل)[(٣)].

---

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١٥/ ٣٠٤).

(٢) ينظر موقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبدالرحمن المحمود، (٣/ ١٢١٥).

(٣) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٢/ ١٨٨)؛ وينظر الغنية: للجيلاني، (١/ ٥٠).

فتنوعت الأدلة الدالة على ثبوت «صفة الاستواء»، فهي كما سبق ثابتة بالكتاب والسنة[١]، وبإجماع سلف الأمة.

وممن حكى الإجماع عن سلف الأمة الأوزاعي[٢]، والشافعي[٣]، وقد حكى سعيد بن عامر الضُبعي[٤] إجماع أهل الأديان كلهم على علو الله ﷻ على عرشه[٥].

كما حكى الإجماع عن السلف على ثبوت «صفة الاستواء» علي بن المديني[٦]

---

(١) يراجع: المطلب الأول من هذا المبحث.

(٢) الأوزاعي هو عبد الرحمن بن عمرو، أبو عمرو، الفقيه، الواعظ، العابد، ثقة. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي (٧/ ١٠٧- ١٣٤ (٤٨)؛ وتهذيب التهذيب: لابن حجر، (٣/ ٤٠٠ - ٤٠٢ (٥٤٣٤)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (١/ ٢٤١- ٢٤٢). وينظر إلى قول الأوزاعي في الأسماء والصفات: للبيهقي، (٢/ ١٥٠)؛ والعلو: للذهبي، ص١٣٦؛ واجتماع الجيوش الإسلامية: لابن القيم، (٢/ ١٣١؛ ١٣٥؛ ٢١٣).

(٣) ينظر إلى قول الشافعي في العلو: للذهبي، ص١٦٥؛ واجتماع الجيوش الاسلامية، (٢/ ١٦٥).

(٤) سعيد بن عامر الضبعي أبو محمد، الزاهد الحافظ، ولد بعد العشرين ومئة، وتوفي سنة ثمان ومئتين. ينظر: طبقات ابن سعد، (٧/ ٢٩٦)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (٩/ ٣٨٥- ٣٨٧، (١٢٤).

(٥) ينظر إلى قول سعيد بن عامر في خلق أفعال العباد: للبخاري، ص١٢٠، ضمن عقائد السلف؛ وبيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١/ ٩٣)؛ والعلو: للذهبي، ص١٥٨؛ واجتماع الجيوش الاسلامية: لابن القيم، (٢/ ٢١٥).

(٦) علي بن المديني، أبو الحسن، الحجة، أعلم أهل عصره بالحديث، ولد سنة إحدى وستين ومئة، له مصنفات عدة منها الأسماء والكنى، والضعفاء، والمدلسون. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (١١/ ٤١ - ٦٠ (٢٢)؛ وميزان الاعتدال: للذهبي، (٣/ ١٣٨-١٤١ (٥٨٧٤)؛ وطبقات الشافعية: للسبكي، (٢/ ١٤٥- ١٥٠ (٣٤). =

وإسحاق بن راهويه[١]؛ وأبو زرعة الرازي[٢]؛ وأبو حاتم الرازي[٣]؛ والدارمي[٤] وأبو الحسن الأشعري[٥]؛ والإمام أبو عبدالله محمد بن خفيف[٦][٧]؛ وابن بطة العكبري[٨]؛ وأبو عمر الطلمنكي[٩]؛ ....

= وينظر إلى قول علي بن المديني في العلو: للذهبي، ص ١٧٥؛ واجتماع الجيوش الإسلامية: لابن القيم، (٢/ ٢٣٤).

(١) ينظر إلى قول إسحاق بن راهويه في العلو: للذهبي، ص١٧٩؛ واجتماع الجيوش الإسلامية، (٢/ ٢٢٦-٢٢٧).

(٢) أبو زرعة الرازي هو عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد، محدث الري، إمام، حافظ، ثقة مشهور. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٣/ ٦٥ - ٨٥ (٤٨)؛ وتهذيب التهذيب: لابن حجر، (٤/ ٢٢ - ٢٥ (٤٩٦٣)؛ والتقريب، (١/ ٦٣٦ (٤٣٣٢).

(٣) أبو حاتم الرازي، محمد بن إدريس، محدث الري، إمام، حافظ، ثقة مشهور. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٣/ ٢٤٧- ٢٦٩ (١٢٩)؛ وتهذيب التهذيب: لابن حجر، (٥/ ٢٤ - ٢٥ (٦٦٣١)؛ والتقريب، (٢/ ٥٣ (٥٧٣٧). وينظر إلى قول أبي الزرعة الرازي؛ وأبي حاتم الرازي في شرح أصول الاعتقاد: للالكائي، (مج ١، ج ١، ص١٩٨)؛ والعلو: للذهبي، ص١٨٧-١٩٠.

(٤) ينظر إلى قول الدارمي في النقض على بشر المريسي، ص٤٣٢؛ والرد على الجهمية، ص٢٧٩، وص٢٨٢، ضمن عقائد السلف.

(٥) ينظر إلى قول أبي الحسن الأشعري في رسالة إلى أهل الثغر، ص١٣٠-١٣١.

(٦) أبو عبدالله محمد بن خفيف، الفارسي، الشيرازي، شيخ الصوفية، الفقيه، الشافعي، المتمسك بالكتاب والسنة، المصنف، له الفصول في الأصول، والتحقيق والتثبت في الوصول، توفي سنة إحدى وسبعين وثلاث مئة. ينظر: حلية الأولياء: للأصفهاني، (١٠/ ٣٨٥-٣٨٩، (٦٦٠)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٦/ ٣٤٢-٣٤٧، (٢٤٩».

(٧) ينظر إلى قول ابن خفيف في مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ٧٦).

(٨) ينظر إلى قول ابن بطة العكبري في الإبانة، (٣/ ١٣٦).

(٩) ينظر إلى قول أبي عمر الطلمنكي في العلو: للذهبي، ص٢٤٦؛ واجتماع الجيوش الإسلامية: لابن القيم، (٢/ ١٤٢).

وأبو نعيم[١]؛ والسجزي في الإبانة[٢]؛ والصابوني[٣]؛ وابن عبد البر[٤]؛ وأبو الحسن الكجي[٥]؛ وابن قدامة المقدسي[٦]؛ وابن تيمية[٧]؛ وابن القيم[٨].

الوجه الثاني: إيضاح دلالة «صفة الاستواء» على علو الله تعالى:

«صفة الاستواء» من أهم الأدلة الدالة على علو الله تعالى[٩]، ومما يلاحظ أن العلو من الصفات المعلومة بالعقل والسمع، فالعلو صفة ذاتية لله تعالى. أما الاستواء فهو من الصفات المعلومة بالسمع فقط، وهو صفة فعلية اختيارية يفعلها الباري متى شاء[١٠]. وبهذا يكون الاستواء جزءً من أدلة العلو السمعية[١١].

والمتأمل في الآيات الدالة على «صفة الاستواء» في مواضعها السبعة المذكورة

---

(١) ينظر إلى قول أبي نعيم في مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ٦٠).

(٢) ينظر إلى قول السجزي في مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٣/ ٢٢٢).

(٣) ينظر إلى قول الصابوني في عقيدة السلف أصحاب الحديث، ص٢٨-٢٩.

(٤) ينظر إلى قول ابن عبدالبر في التمهيد، (٧/ ١٣٨-١٣٩)؛ وجامع بيان العلم وفضله، (١/ ١٠).

(٥) ينظر إلى قول أبي الحسن الكجي في مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٣/ ٢٢٣).

(٦) ينظر إلى قول ابن قدامة المقدسي في ذم التأويل، ص٤٦.

(٧) ينظر إلى قول ابن تيمية في مجموع الفتاوى، (٢/ ٢٩٧)؛ و(٣/ ١٤٢)؛ و(٦/ ٥٨٤)؛ و(١٦/ ٣٩٧)؛ ومجموع الرسائل، (١/ ٨٣)؛ والفتاوى الكبرى، (٦/ ٤٦٨)؛ وبيان تلبيس الجهمية، (٩/ ٣٨٧)، ت: سليمان الغفيص.

(٨) ينظر إلى قول ابن القيم في مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٣٥٧).

(٩) يراجع ص ١٠١٩-١٠٢٠ من هذا البحث.

(١٠) ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٣/ ٤٩؛ ١٤٢)؛ (٥/ ١٢-١٤؛ ٩٥-٩٦؛ ١٢١-١٢٢؛ ١٥٢؛ ١٦٤؛ ٢٢٦-٢٢٧؛ ٢٨٤؛ ٥٢٣)؛ (١٦/ ٣٥٩)؛ (١٧/ ٣٧٤).

(١١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبدالرحمن المحمود، (٣/ ١٢١٥).

في محكم التنزيل ليجد أن فعل الاستواء قد عدي في هذه المواضع كلها بـ (على) التي هي نص في الدلالة على العلو والارتفاع، كما أطرد فيها لفظ الاستواء بدون لام، مما يدل على أنه لم يرد به إلا الاستواء الحقيقي[1].

فلفظ الاستواء حقيقة في العلو[2].

وبهذا الإيضاح يبطل نفي الرازي لدلالة «صفة الاستواء» على علو الله تعالى.

الوجه الثالث: إبطال أدلته التي استدل بها.

سبق وأن ذكرنا أن الرازي استدل بأدلة عقلية ونقلية لنفي «صفة الاستواء»، وسيكون إبطال أدلته التي استدل بها كالآتي:

أولًا: إبطال أدلته العقلية:

١) الرد على قوله لو كان على العرش لكان أكبر منه أو أصغر منه... الخ.

يقول ابن تيمية: (يقول المثبتون لمباينة الله: مستو على عرشه ليس بجسم ولا متحيز، فاستواؤه على عرشه ثابت بالسمع، وعلوه ومباينته معلوم بالعقل مع السمع.

وإذا لم يكن متحيزا بطلت دلائل النفاة لكونه على العرش كقولهم: إما أن يكون أكبر من العرش، وإما أن يكون أصغر، وإما أن يكون مساويا للعرش. وكقولهم: إذا كان كذلك كان له مقدار مخصوص فيستدعي مخصصا، ونحو ذلك، فإن المثبتة تقول لهم: هذا إنما يلزم إذا كان جسما متحيزا؛ فأما إذا

(١) شرح القصيدة النونية: للهراس، (١/ ١٩٩)، بتصرف يسير.

(٢) الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٦٧٤).

كان فوق العرش ولم يكن جسما متحيزا لم يلزم شيء من هذه اللوازم.

وحينئذ فنفاة العلو هم بين أمرين: إن سلموا أنه على العرش مع أنه ليس بجسم ولا متحيز بطل كل دليل لهم على نفي علوه على عرشه، فإنهم إنما بنوا ذلك على أن علوه على العرش مستلزم لكونه جسما متحيزا، واللازم منتف فينتفي الملزوم، فإذا لم تثبت الملازمة لم يكن لهم دليل على النفي، ولا يبقى للنصوص الواردة في الكتاب والسنة بإثبات علوه على العالم ما يعارضه. وهذا هو المطلوب.

وإن قالوا: متى قلتم: على العرش، لزم أن يكون متحيزا أو جوهرا منفردا وإثبات العلو على العرش مع نفي التحيز معلوم الفساد بالضرورة.

قيل لهم: لا ريب أن هذا القول أقرب إلى المعقول من إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه؛ فإنا إذا عرضنا على عقول العقلاء قول قائلين: أحدهما: يقول: بوجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه؛ وآخر يقول: بوجود موجود خارج العالم وليس بجسم، كان القول الأول أبعد عن المعقول، وكانت الفطرة والضرورة للأول أعظم إنكارا، فإن كان حكم هذه الفطرة والضرورة مقبولا لزم بطلان الأول، وإن لم يكن مقبولا لم يجز إنكارهم للقول الثاني، وعلى التقديرين لا يبقى لهم حجة على أنه ليس بخارج العالم وهو المطلوب.

وهذا تقرير لا حيلة لهم فيه يبين به تناقض أصولهم، وأنهم يقبلون حكم الفطرة ويردونه بالتشهي والتحكم؛ بل يردون من أحكام الفطرة والضرورة ما هو أقوى وأبين وأبده للعقول مما يقبلونه.

والمقصود هنا بيان أنه مباين للعالم خارج عنه، وهم إنما ينفون ذلك بأنه يستلزم أن يكون متحيزا: إما جسما، وإما جوهرا منفردا.

وذلك أنه إن كان ما يحاذي هذا الجانب من العرش غير ما يحاذي هذا

الجانب كان منقسما وكان جسما ، وإن لم يكن غيره كان في الصغر بمنزلة الجوهر الفرد، وهذا لا يقوله عاقل.

فإذا قال لهم طوائف المثبتة : يمكن أن يكون فوق العرش ولا يقبل إثبات هذه المحاذاة ولا نفيها ؛ لأن ذلك إنما يكون - [أن لو]كذا - كان متحيزا ؛ فإذا لم يكن متحيزا أمكن أن يكون فوق العالم ولا يوصف بإثبات ذلك ولا نفيه، وقالوا : إثبات العلو مع عدم المحاذاة والمسامتة غير معقول أو معلوم الفساد)[١].

٢) الرد على قوله : لو كان على العرش لكان محتاجا إليه... إلخ.

يقول ابن تيمية : (يظن المتوهم أنه إذا وصف بالاستواء على العرش؛ كان استواؤه كاستواء الإنسان على ظهر الفلك والإنعام؛ كقوله : ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْفُلْكِ وَٱلْأَنْعَٰمِ مَا تَرْكَبُونَ ﴿١٢﴾ لِتَسْتَوُۥا۟ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزخرف: ١٢ - ١٣] فيتخيل له أنه إذا كان مستويا على العرش كان محتاجا إليه، كحاجة المستوي على الفلك والإنعام، فلو غرقت السفينة لسقط المستوي عليها ولو عثرت الدابة لخر المستوي عليها فقياس هذا أنه لو عدم العرش لسقط الرب ﷻ.

ثم يريد بزعمه أن ينفي هذا فيقول: ليس استواؤه بقعود ولا استقرار ؛ ولا يعلم أن مسمى القعود والاستقرار يقال فيه ما يقال في مسمى الاستواء؛ فإن كانت الحاجة داخلة في ذلك: فلا فرق بين الاستواء والقعود والاستقرار، وليس هو بهذا المعنى مستويا ولا مستقرا ولا قاعدا، وإن لم يدخل في مسمى ذلك إلا ما يدخل في مسمى الاستواء فإثبات أحدهما ونفي الآخر تحكم.

وقد علم أن بين مسمى الاستواء والاستقرار والقعود فروقا معروفة.

---

(١) مجموع الفتاوى، (٥/ ٢٨٤-٢٨٦).

ولكن المقصود هنا أن يعلم خطأ من ينفي الشيء مع إثبات نظيره، وكأن هذا الخطأ من خطئه في مفهوم استوائه على العرش، حيث ظن أنه مثل استواء الإنسان على ظهور الإنعام والفلك، وليس في هذا اللفظ ما يدل على ذلك؛ لأنه أضاف الاستواء إلى نفسه الكريمة كما أضاف إليه سائر أفعاله وصفاته.

فذكر أنه خلقه ثم استوى، كما ذكر أنه قدر فهدى، وأنه بنى السماء بأيد، كما ذكر أنه مع موسى وهارون يسمع ويرى، وأمثال ذلك.

فلم يذكر استواءا مطلقا يصلح للمخلوق، ولا عاما يتناول المخلوق كما لم يذكر مثل ذلك في سائر صفاته، وإنما ذكر استواءا أضافه إلى نفسه الكريمة.

فلو قدر على وجه الفرض الممتنع أنه هو مثل خلقه - تعالى عن ذلك - لكان استواؤه مثل استواء خلقه، أما إذا كان هو ليس مماثلا لخلقه بل قد علم أنه الغني عن الخلق، وأنه الخالق للعرش ولغيره، وأن كل ما سواه مفتقر إليه وهو الغني عن كل ما سواه، وهو لم يذكر إلا استواء يخصه، ولم يذكر استواءا يتناول غيره ولا يصلح له. كما لم يذكر في علمه وقدرته ورؤيته وسمعه وخلقه إلا ما يختص به.

فكيف يجوز أن يتوهم أنه إذا كان مستويا على العرش كان محتاجا إليه، وأنه لو سقط العرش لخر من عليه؟ سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا)[١].

ثانيًا: الرد على أدلته النقلية:

١) قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧] لو كان في

---

(١) مجموع الفتاوى، (٣/ ٤٩-٥١)؛ وينظر: شرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (١/ ٣٧٢).

العرش لكان حامل العرش حاملا له... الخ. فالرد عليه من وجوه:

للناس في حملة العرش قولان:

أحدهما: أن حملة العرش يحملون العرش ولا يحملون من فوقه.

الثاني: أنهم يحملون العرش ومن فوقه.

الوجه الأول: فيقال من جهة الأولين: لا نسلم أن من حمل العرش يجب أن يحمل من فوقه، فالمقدمة الأولى ممنوعة، وذلك أن من حمل السقف لا يجب أن يحمل ما فوقه. إلاّ أن يكون ما فوقه معتمدا عليه، وإلا فالهواء والطير وغير ذلك مما هو فوق السقف ليس محمولا لما يحمل السقف، وكذلك السموات فوق وليست الأرض حاملة للسموات، وكل سماء فوقها سماء وليست السفلى حاملة للعليا، فإذا لم يجب في المخلوقات أن يكون الشيء حاملا لما فوقه بل قد يكون وقد لا يكون لم يلزم أن يكون العرش حاملا للرب تعالى إلا بحجة تبين ذلك، وإذا لم يكن العرش حاملا لم يكن حملة العرش حاملة لما فوقه بطريق الأولى.

الوجه الثاني: أن الطائفة الأخرى تمنع المقدمة الثانية، فيقولون: لا نسلم أن العرش وحملته إذا كانوا حاملين لله لزم أن يكون الله محتاجا إليهم؛ فإن الله هو الذي يخلقهم ويخلق قواهم وأفعالهم، فلا يحملونه إلا بقدرته ومعونته، كما لا يفعلون شيئا من الأفعال إلا بذلك، فلا يحمل في الحقيقة نفسه إلا نفسه، كما أنه سبحانه إذا دعاه عباده فأجابهم وهو سبحانه الذي خلقهم وخلق دعائهم وأفعالهم فهو المجيب لما خلقه وأعان عليه من الأفعال، وكذلك إذا فرح بتوبة التائب من عباده، أو غضب من معاصيهم، وغير ذلك مما فيه إثبات نوع تحول عن أفعال عباده، فإن هذا يقوله كثير من أهل الكلام مع موافقة جمهور أهل الحديث

وغيرهم ولهم مقامان مشكلان:

(أحدهما): مسألة حلول الحوادث.

و(الثانية): تأثير المخلوق فيه.

وجواب المسألة الأولى: مذكور في غير هذا الموضع.

وجواب السؤال الثاني: أنه لا خالق ولا بارئ ولا مصور ولا مدبر لأمر الأرض والسماء إلا هو، فلا حول ولا قوة إلا به، وكل ما في عباده من حول وقوة فيه هو سبحانه، فيعود الأمر إلى أنه هو المتصرف بنفسه ﷻ الغني عما سواه.

وهؤلاء أي القائلون بأن حملة العرش يحملون العرش ومن فوقه هذا الذي ذكرناه أكمل في صفة الغنى عما سواه والقدرة على كل شيء مما يقوله النفاة، فإن أولئك - أي القائلين بأن حملة العرش يحملون العرش ولا يحملون من فوقه - يقولون: لا يقدر أن يتصرف بنفسه، ولا يقدر أن ينزل، ولا يصعد، ولا يأتي، ولا يجيء، ولا يقدر أن يخلق في عباده قوة يحملون بها عرشه الذي هو عليه، ويكونون إنما حملوه وهو فوق عرشه بقوته وقدرته من كونه لا يقدر على مثل ذلك، ولا يمكنه أن يقيم نفسه إلا بنفسه، كما أنه سبحانه إذا خلق الأسباب وخلق بها أمورا أخرى ودبر أمر السموات والأرض كان ذلك أكمل وأبلغ في الاقتدار من أن يخلق الشيء وحده بغير خلق قوة أخرى في غيره بخلقه بها؛ فإن من يقدر على خلق القوى في المخلوقات أبلغ ممن لا يقدر على ذلك، ولهذا كان خلقه للحيوان ولما فيه من القوى والإدراك والحركات من أعظم الآيات الدالة على قدرته وقوته، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨].

يقول الدارمي: (وأعجب من هذا كله: قياسك الله بقياس العرش ومقداره ووزنه من صغير أو كبير، وزعمت كالصبيان العميان إن كان الله أكبر من العرش

فقد ادعيتم فيه فضلا عن العرش، وإن كان مثله فإنه إذا ضم إلى العرش السموات والأرض كانت أكبر، مع خرافات تكلم بها وترهات يلعب بها، وضلالات يضل بها، لو كان من يعمل لله لقطع قشرة لسانه، والخيبة لقوم هذا فقيههم، والمنظور إيه مع هذا التمييز كله؛ وهذا النظر، وكل هذه الجهالات والضلالات.

فيقال لهذا البَقْبَاق[١] النفاخ إن الله أعظم من كل شيء، وأكبر من كل خلقه، ولم يحمله لعرش عِظَماً ولا قوة، ولا حملة العرش حملوه بقوتهم، ولا استقلوه بعرشه ولكنهم حملوه بقدرته)[٢].

الوجه الثالث: أن يقال هذه المسألة تدل على نقيض مطلوبك؛ فإنه أثبت أن العرش له حملته، وأنه يحمل مع ذلك اليوم ويوم القيامة. وظاهر هذا الخطاب أنه على العرش، وأن العرش يحمل مع ذلك سواء دل الخطاب على أن حملة العرش يحملونه أم لم يدل على ذلك، فإن دل على ذلك أيضًا، فقد دل على ما هو أبلغ من نقيض مطلوبه؛ ثم إذا خالف هو هذه الآية يحتاج إلى تأويلها أو تفويضها، فلا تكون الآيات المثبتة للعرش ولحملته أو لحمل الملائكة لما فوقه تنفي كونه على العرش. هذا تعليق على الدليل ضد موجبه ومقتضاه، ولكن قوله: (يلزم الافتقار) من باب التعارض، فيحتاج إلى الجمع بين موجب الآية وبين هذا الدليل؛ لا تكون الآية لأجل ما يقال أنه يعارضها قول على نقيض مدلولها، هذا لا يقوله عاقل.

الوجه الرابع: في تقرير ذلك ثم عن قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ﴾ [غافر: ٧]

---

(١) البَقْبَاق: أي كثير الكلام، ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير، (١/ ١٤٧).

(٢) نقض عثمان بن سعيد على بشر العنيد، ص٤٤٣، ضمن عقائد السلف.

وقوله: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧] يوجب أن لله عرشا يحمل، ويوجب أن ذلك العرش ليس هو المُلْك كما تقوله طائفة من الجهمية، فإن المُلْك هو مجموع الخلق فهنا دلت الآية على أن لله ملائكة من جملة خلقه يحملون عرشه، وآخرون يكونون حوله، وعلى أنه يوم القيامة يحمله ثمانية: إما ثمانية أملاك، وإما ثمانية أصناف وصفوف. وهذا إلى مذهب المثبتة أقرب إلى قول النافية بلا ريب.

الوجه الخامس: أن العرش في اللغة السرير بالنسبة إلى ما فوقه، وكالسقف بالنسبة إلى ما تحته، فإذا كان القرآن قد جعل لله عرشا وليس هو بالنسبة إليه كالسقف، علم أنه بالنسبة إليه كالسرير بالنسبة إلى غيره، وذلك يقتضي أنه فوق العرش.

الوجه السادس: أن إضافة العرش مخصوصة إلى الله، لقوله: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ﴾ يقتضي أنه مضاف إلى الله إضافة تخصه كما في سائر المضافات إلى الله كقوله: بيت الله، وناقة الله، ونحو ذلك، وإذا كان العرش مضافا إلى الله في هذه الآية إضافة اختصاص، وذلك يوجب أن يكون بينه وبين الله من النسبة ما ليس لغيره، فما يذكره الجهمية من الاستيلاء والقدرة وغير ذلك أمر مشترك بين العرش وسائر المخلوقات، وهذه الآية التي احتج بها تنفي أن يكون الثابت من الإضافة هو القدر المشترك وتوجب اختصاصه للعرش بالله ليس لغيره كقوله: ﴿عَرْشَ رَبِّكَ﴾ وهذا إما أن يدل على قول المثبتة، أو هو إلى الدلالة عليه أقرب، وأيهما كان فقد دلت الآية على نقيض مطلوبه، وهو الذي ألزمناه، فلم يذكر آية من كتاب الله على مطلوبه إلا وهي لا دلالة فيها، بل دلالتها على مطلوبه أقوى[1].

---

(١) هذه الوجوه في بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٥/ ٣٦٥-٣٦٧).

٢) قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] بأن الله تعالى استوى على العرش بعد أن خلق السموات والأرض، وقبل هذا لم يكن مستويا عليه... الخ. فالرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: يقال له: الاستواء علو خاص، فكل مستوي على شيء عال عليه، وليس كل عال على شيء مستويا عليه.

ولهذا لا يقال لكل ما كان عاليا إنه مستو عليه، واستوى عليه، ولكن كل ما قيل فيه أنه استوى على غيره: فإنه عال عليه، والذي أخبر الله أنه كان بعد خلق السموات والأرض «الاستواء» لا مطلق العلو، مع أنه يجوز أنه كان مستويا عليه قبل خلق السموات والأرض، لما كان عرشه على الماء، ثم لما خلق هذا العالم كان عاليا عليه، ولم يكن مستويا عليه.

فلما خلق هذا العالم استوى عليه، فالأصل: أن علوه على المخلوقات وصف لازم له، كما أن عظمته وكبرياؤه وقدرته كذلك.

وأما الاستواء فهو فعل يفعله ﷻ بمشيئته وقدرته، ولهذا قال فيه: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ ولهذا كان الاستواء من الصفات السمعية المعلومة بالخبر، وأما علوه على المخلوقات: فهو عند أئمة أهل الإثبات من الصفات العقلية، المعلومة بالعقل مع السمع(١).

الوجه الثاني: أنه لا خلاف بين المسلمين وأهل الكتاب أن العرش خلق قبل السموات والأرض، فقول الرازي: لو كان مستقرا على العرش لكان الابتداء

---

(١) شرح حديث النزول: لابن تيمية، ص٣٩٥؛ وينظر بيان تلبيس الجهمية، (٥/ ٣٣٦)؛ ت: أحمد معاذ حقي.

بتخليق العرش أولى من الابتداء بتخليق السموات - لا يضرهم - أي المثبتة لاستواء الرب على العرش - بل ينفعهم، فإن الأمر في الترتيب ذلك ما كان، وقول المثبتة يستلزم تقديم خلق العرش. فهكذا وقع ولله الحمد وإن لم يكن مستلزما هذا الترتيب بطلت هذه الحجة. فهي باطلة على التقديرين(١).

الوجه الثالث: إن تقديم خلق السموات والأرض لم يعلمه أحد من الأولين ولا الآخرين، ولا قاله أحد يعرف بالعلم.

الوجه الرابع: احتجاجه على تقديم خلق السموات والأرض بقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] وكلمة ﴿ثُمَّ﴾ للتراخي. فهنا إنما ذكر أنه استوى على العرش بعد خلق السموات والأرض، فأين قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ من قوله: خلق العرش. فهذا لا يخفى على أحد. فليس في كتاب الله ما يوهم تأخر خلق العرش، فضلا من أن يدل، فلا دلالة في القرآن على خلق السموات بعد العرش.

الوجه الخامس: أن القرآن يدل على أن خلق العرش قبل خلق السموات والأرض بهذه الآية التي ذكرها؛ وبغيرها، فإن قوله: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ يقتضي أنه استوى على العرش بعد خلق السموات والأرض، ولم يذكر أنه خلقه حينئذ، ولو كان خلقه حينئذ لكان قد ذكر خلقه ثم استواؤه عليه، ولأن ذكره للاستواء عليه دون خلقه دليل على أنه كان مخلوقا قبل ذلك، ولأنه قد ثبت بالكتاب والسنة واتفاق المسلمين وأهل الكتاب أن الخلق كان في ستة أيام، وقد قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧] فأخبر أنه خلق

(١) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٥/ ٣٦٧).

السموات والأرض في ستة أيام وأن عرشه كان حينئذ على الماء.

وفي الصحيح من حديث عمران بن حصين ﷺ(١) عن النبي ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ، ثُمَّ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ، وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ»(٢).

الوجه السادس: أنه إذا كان قد خلق العرش قبل أن يخلق السموات والأرض، وكان ذلك مناسبا في العقل لأن يكون العرش مكانا له والسموات مكان عبيده، كان الثابت بالآية التي تلاها وبغيرها من الآيات والأحاديث واتفاق المسلمين دليل على مذهب منازعه دون مذهبه؟!.

الوجه السابع: أنه لو فرض أن الله خلق العرش بعد السموات والأرض لم يكن في هذا ما ينافي أن يكون عليه، كما أنه خلق السموات بعد الأرض. قوله: ﴿فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] بعد قوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ وقال: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ۝١١﴾ [فصلت: ١١] بعد قوله: ﴿۞ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِي خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًاۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٩ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِيٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ۝١٠﴾ [فصلت: ٩ - ١٠](٣).

٣) قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥۚ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٨٨].

---

(١) عمران بن حصين، صحابي جليل، من فضلاء الصحابة وفقهائهم، يكنى بأبي نُجَيْد، أسلم عام خيبر، توفي سنة ثنتين وخمسين في خلافة معاوية. ينظر: الطبقات الكبرى: لابن سعد، (٧/ ٩-١٢)؛ والاستيعاب: لابن عبدالبر، ص٥٢١.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧] ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩]، (٧٤١٨).

(٣) هذه الوجوه في بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٥/ ٣٦٧-٣٧١).

مما هو معلوم أن العرش مخلوق من مخلوقات الله تعالى، وذلك لأن كل ما كان على الوجود هو مخلوق خلقه الله تعالى وأوجده، قال الله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ فَٱعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] فكل شيء من هذا الكون مخلوق، والعرش من ضمن هذا الكون فهو مخلوق أيضًا.

وسلف الأمة وأئمتها يقولون: إن القرآن والسنة قد دلا على أن العرش مخلوق من مخلوقات الله تعالى خلقه وأوجده قال تعالى: ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩]، فالعرش موصوف بأنه مربوب، وكل مربوب مخلوق، فالعرش مخلوق من مخلوقات الله[١].

وقد تفرد بخصائص منها بقاؤه وعدم فنائه، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة والجماعة على أن من المخلوقات ما لا يعدم ولا يفنى بالكلية كالجنة والنار والعرش وغير ذلك[٢].

فالعرش لم يكن داخلا فيما خلق في الأيام الستة، ولا فيما يشقه ويفطره، بل الأحاديث المشهورة دلت على ما دل عليه القرآن من بقاء العرش، وقد ثبت في الصحيح أن جنة عدن سقف لعرش الرحمن، قال النبي ﷺ: «...، **فَإِذَا سَأَلْتُمُ الله الجَنَّةَ فَاسَلُوهُ الْفِرْدَوْسَ، فَإِنَّهُ أَوْسَطُ الجَنَّةِ، وَأَعْلَى الجَنَّةِ، وَفَوْقَهُ عَرْشُ الرَّحْمَنِ**»[٣].

---

(١) محمد بن أبي شيبة وكتابه العرش، دراسة وتحقيق: د/ محمد التميمي، ص٦٩.

(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٨/ ٣٠٧)؛ وينظر: الرد على الجهمية والزنادقة: لأحمد ابن حنبل، ص١٤٨.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب درجات المجاهدين في سبيل الله، (٢٧٩٠)؛ وفي كتاب التوحيد، باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧]؛ =

كما أن الله تعالى لما أخبر بقبضه الأرض، وطيه للسموات بيمينه، ذكر نفخ الصور، وصعق من في السموات والأرض إلا من شاء الله، ثم ذكر النفخة الثانية التي يقوم بها، وذكر أن الأرض تشرق بنور ربها، وأنه يوضع الكتاب، ويجيء بالنبيين والشهداء، وأنها توفى كل نفس ما عملت، وذكر سوق الكفار إلى النار، وذكر سوق المؤمنين إلى الجنة. إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّىٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَٰهِلُونَ ﴿٦٤﴾ وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٦٥﴾ بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٦٦﴾ وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾ وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ ﴿٦٨﴾ وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ وَجِا۟ىٓءَ بِٱلنَّبِيِّۦنَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٦٩﴾ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿٧٠﴾ وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُوا۟ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧١﴾ قِيلَ ٱدْخُلُوٓا۟ أَبْوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۖ فَبِئْسَ مَثْوَى ٱلْمُتَكَبِّرِينَ ﴿٧٢﴾ وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ رَبَّهُمْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَٱدْخُلُوهَا خَٰلِدِينَ ﴿٧٣﴾ وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى صَدَقَنَا وَعْدَهُۥ وَأَوْرَثَنَا ٱلْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ ٱلْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَآءُ ۖ فَنِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَٰمِلِينَ ﴿٧٤﴾ وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ ۖ وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ وَقِيلَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [الزمر: ٦٤ - ٧٥]، ولم يكن العرش داخلا فيما يقبض ويطوى ويبدل ويغير، كما قال تعالى: ﴿وَحُمِلَتِ ٱلْأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً

= ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩]، (٧٤٢٣).

وَٰحِدَةً ﴿١٤﴾ فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ ﴿١٥﴾ وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِىَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ ﴿١٦﴾ وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴿١٧﴾﴾ [الحاقة: ١٤-١٧]، فأخبر الله تعالى ببقائه بعد تغير السموات والأرض، كما أخبر بكونه قبل خلق السموات والأرض خبرا مطلقا، وأخبر في غير موضع أنه ربه وصاحبه تميزا له من السموات والأرض، كقوله: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾﴾ [المؤمنون: ٨٦]، كما ذكر نفسه بأنه ذو العرش في غير موضع، كقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ﴿١٤﴾ ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ ﴿١٥﴾﴾ [البروج: ١٤ - ١٥] فهذا كله يبين أن العرش له شأن آخر(١).

ولو سلمنا أن العرش يفنى فهذا لا يؤدي إلى نفي «صفة الاستواء» عن الله تعالى، لأن «صفة الاستواء» صفة فعلية يفعلها الله تعالى متى شاء، وليست هي ذاتية، فالعرش هو الذي يحتاج إلى الله، ولا عكس أبدا.

٤) قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤] الله تعالى أخبر أنه مع خلقه، مع كونه مستويا على عرشه، وفرق بين الأمرين، كما قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾﴾ فأخبر أنه خلق السموات والأرض، وأنه مستو على عرشه، وأنه مع خلقه، يبصر أعمالهم من فوق عرشه، فعلوه لا يناقض معيته، ومعيته لا تبطل علوه، بل كلاهما حق(٢).

٥) قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

هذه الآية الكريمة هي أحد الأدلة التي يستدل بها أهل السنة والجماعة على

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٢/ ٤٢٥-٤٣٠)، ت: يحي الهنيدي، بتصرف.

(٢) مختصر الصواعق الرسلة: لابن القيم، (٢/ ٤٥٦-٤٥٧)؛ ويراجع المبحث العاشر «صفة المعية» من هذا الفصل.

إثبات رؤية الله تعالى، كما أن نفاة الرؤية يستدلون بها.

واستدلال أهل السنة والجماعة بها على ثبوت الرؤية من وجه حسن لطيف (وهو أن الله تعالى إنما ذكرها في سياق التمدح، ومعلوم أن المدح إنما يكون بالصفات الثبوتية، وأما العدم المحض فليس بكمال، فلا يمدح به، وإنما يمدح الرب بالنفي إذا تضمن أمرا وجوديا، كمدحه بنفي السنة والنوم، المتضمن كمال القيومية، ولهذا لم يتمدح بعدم محض لم يتضمن أمرا ثبوتيا، فإن المعدوم يشارك الموصوف في ذلك العدم، ولا يوصف الكامل بأمر يشترك فيه هو والمعدوم فيه.

فمعنى الآية على هذا: أن الله يرى لكن لايدرك، ولا يحاط به لكمال عظمته، إذ أن الإدراك هو الإحاطة بالشيء وهو قدر زائد على الرؤية كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَآءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ كَلَّآ ۖ إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهْدِينِ ﴿٦٢﴾﴾ [الشعراء: ٦١ - ٦٢]، فلم ينفِ موسى ﷺ الرؤية وإنما نفى الإدراك.

فالرؤية والإدراك كل منهما يوجد مع الآخر وبدونه، فالرب تعالى يرى ولا يدرك، كما يعلم ولا يحاط به علما، وهذا هو الذي فهمه الصحابة والأئمة من الآية)(١).

وبعد بيان استدلال أهل السنة والجماعة بالآية الكريمة لم يبقَ للمخالف حجة يحتج بها.

أما عن استحسان الرازي لقول الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ [غافر: ٧]، فيمكن الرد عليه بأن الزمخشري قد تكلف في حمل معنى قوله

---

(١) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح: لابن القيم، ص ٤٩٢ - ٤٩٤؛ وينظر: درء التعارض، (١/ ٣٧٤)؛ ومجموع الفتاوى، (١٧/ ١١١)؛ والصفدية، (٢/ ٦٥-٦٦)؛ وشرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (١/ ٢١٤-٢١٥).

تعالى: ﴿وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ [غافر: ٧] على ما يتمشى مع مذهبه في نفي رؤية الله تعالى، مع أن الآية التي استدل بها وهي قوله تعالى: ﴿وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ لا تدل على مذهبه لا من قريب ولا من بعيد. ولا أدري كيف خفي هذا عن الرازي؟!.

فليس المحذور في إنكاره أن يكون حملة العرش مشاهدين لربهم، استنادا إلى أن الإيمان لا يكون إلا بالغائب، وهو استناد ضعيف لا تقوم به حجة بدليل ما ذكره ابن المنير من صحة إطلاق الإيمان بالآيات مع المشاهدة كانشقاق القمر، وقلب العصا حية، وغير ذلك[(١)].

إنما المحذور في اتخاذ المستند الضعيف ذريعة لإنكار رؤية الله مطلقا.

فأي صلة بين هذا وهذا، اللهم إلا مقاييس العقول الفاسدة التي بنى عليها هؤلاء المبتدعون عقيدتهم، فإنهم يفترضون الافتراضات ويجعلونها مقدمات، ويبنون على نتائجها عقائدهم التي ما أنزل الله بها من سلطان.

أما أهل السنة والجماعة فإنهم يثبتون رؤية الله تعالى بالأدلة المتواترة من الكتاب والسنة، وكما هو معلوم أن رؤية الله تعالى هي أحد الأدلة الدالة على علوه تعالى[(٢)].

ولقد حاول الأشاعرة بما فيهم الرازي أن يوفقوا بين مذهب أهل السنة والجماعة الذين يثبتون علو الله تعالى واستوائه على عرشه ورؤيته جل وعلا، وبين مذهب المعتزلة الذين ينكرون علو الله تعالى واستوائه على عرشه ورؤيته، فجاؤا بقول انفردوا به، وخرجوا به عن ضرورة العقل وهو قولهم أن الله تعالى يرى لا في جهة، فقد أنكروا أن يرى الله في جهة أو في مقابل الرائي.

---

(١) الانتصاف بما ورد في الكشاف: لابن المنير، (٣/ ٣٦٢)، بذيل الكشاف.

(٢) يراجع مبحث «صفة العلو» من الفصل الأول: الصفات الذاتية.

وعند تحقيق القول: نجد أن الرؤية عند الأشاعرة عبارة عن الإدراك الذي يخلقه الله في الحاسة ليس إلا. فهم بقولهم هذا موافقون للمعتزلة، إذ أن إثباتهم للرؤية إنما هو نحو ما أثبته المعتزلة من الزيادة في العلم أو قريبا منه(١). لأن المرئي لابد وأن يكون مقابلا للرائي ومباينا له، وإلا انتفت حقيقة الرؤية وهم لا يثبتون ذلك فكأنهم في الحقيقة لم يثبتوا الرؤية، لأن ما أثبتوه لا يمكن تحققه في الشاهد(٢).

الوجه الرابع: إبطال ما حكاه الرازي من أن الغزالي روى عن الإمام أحمد أنه تأول ثلاثة أخبار.

أورد الرازي رواية الغزالي عن الإمام أحمد من أنه تأول ثلاثة أخبار عند ما ذكر القول بعدم الاشتغال بالتأويل.

ومما يلاحظ على إيراده لهذه الرواية ما يلي:

أولًا: من جهة الاستدلال بالرواية: إن إيراده لهذه الرواية عند القول بعدم الاشتغال بالتأويل غير صحيح، بل فيها تناقض عجيب، بين قول الرازي واستدلاله بالرواية التي ذكر فيها أن الإمام أحمد تأول ثلاثة من الأخبار، وكان ينبغي عليه أن يأتي بهذه الرواية عند قوله بإيجاب التأويل.

ثانيًا: من جهة الرواية: هذه رواية باطلة من وجوه:

الوجه الأول: إن ما نقله عن الإمام أحمد باطل لا يصح، بل هو كذب موضوع على الإمام أحمد.

---

(١) ينظر: بيان تلبس الجهمية: لابن تيمية، (٢/ ٢٩٦)؛ ومجموع الفتاوى، (٦/ ٤١).

(٢) ينظر المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير(عرض ونقد): د/ صالح الغامدي، (٢/ ٨٨٨-٨٩٠).

إذ أن الغزالي لم يذكر من أخبره بذلك، وبين الغزالي والإمام أحمد مسافة زمنية بعيدة أكثر من ثلاثة قرون زمانية، فمثل هذا النقل الملقي على عواهنه لا يعتمد عليه.

يقول ابن تيمية: (هذه الحكاية كذب على أحمد، ولم ينقلها أحد عنه بإسناده ولا يعرف أحد من أصحابه نقل ذلك عنه، وهذا الحنبلي الذي ذكر عنه أبو حامد مجهول لا يعرف، لا علمه بما قال ولا صدقه فيما قال)[١].

(فالقدح في هذه الرواية يكون متوجها من جهتين: من جهة جهالة الراوي، وخبر المجهول غير مقبول، ومن جهة الانقطاع بين حاكي القول والإمام أحمد)[٢].

والغزالي رحمه الله لا معرفة له بعلم الرواية والمنقولات، وتمييز الصحيح من الضعيف لا في الحديث النبوي ولا في غيره.

وقد قال عن نفسه: (وبضاعتي في علم الحديث مزجاة)[٣].

(ولهذا في كتبه من المنقولات المكذوبة الموضوعة ما شاء الله مع أن تلك الأبواب يكون فيها من الأحاديث الصحيحة ما فيه كفاية وشفاء، ومن ذلك هذا النقل الذي نقله عن أحمد، فإنه نقله عن مجهول لا يعرف، وذلك المجهول أرسله إرسالا عن أحمد. ولا يتنازع من يعرف أحمد وكلامه أن هذا كذب مفترى عليه.

ونصوصه المنقولة عنه بنقل الثقات الإثبات والمتواتر عنه يرد هذا الهذيان

---

(١) شرح حديث النزول: لابن تيمية، ص٢٠٥.
(٢) منهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله: خالد نور، (٢/ ٦٠٦).
(٣) قانون التأويل، (٧/ ١٣٢)، ضمن مجموعة رسائل الغزالي.

الذي نقله عنه، بل إذا كان أبو حامد ينقل عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة والتابعين من الأكاذيب ما لا يحصيه إلا الله فكيف ما ينقله عن مثل أحمد؟!)[(١)].

الوجه الثاني: حديث: «**الْحَجَرُ الأَسْوَدُ يَمِينُ اللهِ فِي الأَرْضِ**» فهو لا يثبت عن النبي ﷺ، والمشهور يعني في هذا الأثر إنما هو عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «**الْحَجَرُ الأَسْوَدُ يَمِينُ اللهِ فِي الأَرْضِ، فَمَنْ صَافَحَهُ وَقَبَّلَهُ فَكَأَنَمَا صَافَحَ الله وَقَبَّلَ يَمِينَهُ**»، ومع ذلك فهو لا يحتاج إلى تأويل فهو بين بنفسه لمن تأمله! إذ أن (من تدبر اللفظ المنقول تبين له أنه لا إشكال فيه إلا على من لم يتدبره، فإنه قال: (يمين الله في الأرض) فقيده بقوله في الأرض، ولم يطلق فيقول: يمين الله، وحكم اللفظ المقيد يخالف حكم اللفظ المطلق، ثم قال: (فمن صافحه وقبله فكأنما صافح وقبل يمينه) ومعلوم أن المشبه غير المشبه به، وهذا صريح في أن المصافح لم يصافح يمين الله أصلا، ولكن شبه بمن يصافح الله فأول الحديث وآخره يبين أن الحجر ليس من صفات الله كما هو معلوم عند كل عاقل)[(٢)].

الوجه الثالث: حديث: «**إِنِّي لأَجِدُ نَفَسَ الرَّحْمَنِ مِنْ قِبَلِ اليَمَنِ**».

النَّفَس: اسم مصدر نَفَّس يُنَفِّس تَنْفِّسا، والنفس كل شيء يفرج به عن مكروب هكذا قال أهل اللغة[(٣)].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١١/ ١٧٢-١٧٣).

(٢) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١١/ ١٨٢-١٩٩)؛ وينظر مجموع الفتاوى، (٦/ ٣٩٧-٣٩٨)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٣/ ٣٨٤)؛ و(٥/ ٢٣٦)؛ تأويل مختلف الحديث: لابن قتيبة، ص٣٠٧-٣٠٨.

(٣) النهاية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير، (٥/ ٩٣-٩٤)؛ ومعجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٥/ ٤٦٠)؛ والقاموس: للفيروز آبادي، (١/ ٧٩٠).

كما أن (في الحديث ما يدل على أنه ليس المراد بنفس الرحمن صفة لله حتى تحتاج إلى تأويل كما زعم الغزالي، فإن قوله: (من قبل اليمن) يبين المراد، فأي اختصاص لجهة اليمن بأن تنسب إليها صفة لله تعالى، وإنما المراد بالنفس التنفيس والتفريج كما فهمه العلماء)(١).

يقول أبو يعلى: (معناه: إني أجد تفريج الله عني وتنفيسه عن كربي بنصرته إياي من قبل أهل اليمن، وكان ﷺ كثيرا ما يمدح أهل اليمن)(٢).

ويقول ابن تيمية: (فقوله: (من اليمن) يبين مقصود الحديث، فإن ليس لليمن اختصاص بصفات الله تعالى حتى يظن ذلك، ولكن منها جاء الذين يحبهم ويحبونه الذين قال فيهم: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤])(٣).

الوجه الخامس: إيضاح المعنى الصحيح لـ «صفة الاستواء».

سبق إيضاح معنى الاستواء في اللغة والشرع، فتبين لنا بهذا الإيضاح المعنى الصحيح للاستواء في اللغة، وما جاء عن السلف الصالح، كما ظهر لنا مدى بطلان تعريف الرازي للاستواء في اللغة، وبطلان تأويلاته لـ«صفة الاستواء»، إذ أن تأويله للاستواء بالملك والقدرة والقهر والاستيلاء مخالف للشرع واللغة وإجماع السلف، وهو من باب تحريف الكلم عن مواضعه، وإلى جانب هذا

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١١/ ١٩٩-٢١٥).

(٢) إبطا التأويلات، (١/ ٢٥٢-٢٥٣).

(٣) مجموع الفتاوى، (٦/ ٣٩٨)؛ وينظر إلى هذه الردود في القواعد المثلى: لابن عثيمين، ص ٤٥؛ وبراءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين المبتدعة: د/ عبدالعزيز الحميدي، ص٣٨٤-٣٨٩؛ ومنهج أهل السنة والأشاعرة في التوحيد: خالد نور، (٢/ ٦٠٥ - ٦١١).

الإيضاح سنفند القول في إبطال تأويلاته بما يلي:

أولًا: إبطال تأويله الاستواء بالملك.

وهذا التأويل هو ما نقله عن الزمخشري، ورده عليه كان فيه متعصبا ولم يكن سديدا.

ويمكن الرد عليه بالاتي:

(إن هذه دعوى مجردة. فليس لها شاهد في كلام العرب، ولو قدر ذلك لكان هذا المعنى باطل في استواء الله على العرش، لأنه أخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش؛ وقد أخبر أن العرش كان موجودا قبل خلق السموات والأرض، كما دل على ذلك الكتاب والسنة، وحينئذ فهو من حين خلق العرش مالك له مستول عليه، فكيف يكون الاستواء عليه مؤخرا عن خلق السموات والأرض؟!.

وأيضًا فهو مالك لكل شيء مستول عليه، فلا يخص العرش بالاستواء وليس هذا كتخصيصه بالربوبية في قوله: ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩] فإنه قد يخصه لعظمته، ولكن يجوز ذلك في سائر المخلوقات فيقال: رب العرش، ورب كل شيء، وأما الاستواء فمختص بالعرش، فلا يقال: استوى على العرش وعلى كل شيء، ولا استعمل ذلك أحد من المسلمين في كل شيء ولا يوجد في كتاب ولا سنة، كما استعمل لفظ الربوبية في العرش خاصة، وفي كل شيء عامة)(١).

ثانيًا: إبطال تأويل الاستواء بالاستيلاء، وهذا من وجوه:

الوجه الأول: لو كان المراد بالاستواء الاستيلاء لكان مستويا على العرش

---

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ٣٧٦).

قبل أن يخلقه دائما[١].

الوجه الثاني: من ناحية استدلاله بقول القائل:

قَدْ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى العِرَاقِ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مِهْرَاقِ

فيقال له: إن هذا البيت يرد عليه عدة اعتراضات، أهمها ما يلي:

١) أن هذا المعنى غير معروف في اللغة. بل إن علماء اللغة لم يذكروه في كتبهم[٢]، لذا أنكره غير واحد من أهل العلم[٣].

٢) أن هذا البيت غير معروف قائله ولا هو موجود في دواوين العرب وأشعارهم، والمتكلمون لا يحتجون بالأحاديث الصحيحة، فكيف يحتجون ببيت مصنوع لا يعرف له قائل.

٣): لو صح هذا البيت لم يكن فيه حجة، بل حجة عليهم، وهو على معنى حقيقة الاستواء، فإن بشرا[٤] . . . .

---

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ٢٢٦).

(٢) ينظر: العين: للخليل بن أحمد، (٧/ ٣٢٥)؛ وتهذيب اللغة: للأزهري، (١٣/ ١٢٤).

(٣) كالخطابي، ينظر: مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٣٠٧)؛ وطبقات الشافعية: لابن الصلاح، (١/ ٤٧٠)؛ وابن فارس، ينظر: زاد المسير: لابن الجوزي، (٣/ ٢١٣)؛ وابن القيم، ينظر: مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٣١٢)؛ وابن كثير، ينظر: البداية والنهاية، (٩/ ٢٧٣)؛ وينظر: صفة الاستواء لله ﷻ: د/ صالح العقيل، بحث منشور ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد (٦٧) ١٤٢٣هـ.

(٤) بشر بن مروان بن عبدالحكم الأموي، أحد الأجواد، ولي العراقين لأخيه، وكان محبا للأبهة، ولا يحتجب عن الناس، وقد مات بالقرحة التي سرت في جسده، توفي سنة خمس وسبعين من الهجرة. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (٤/ ١٤٥-١٤٦، (٤٩) وشذرات الذهب: لابن العماد، (١/ ٨٣).

هذا كان أخا عبد الملك بن مروان[١]، وكان أميرا على العراق، فاستوى على سريرها كما هو عادة الملوك ونوابها أن يجلسوا فوق سرير الملك مستوين عليه[٢].

الوجه الثالث: (يلزم من تأويل الاستواء بالاستيلاء لوازم باطلة، منها:

١) أن يكون الله مغالب على العرش قبل خلق السموات والأرض، ثم استولى عليه بعد ذلك، كما هو معروف معنى هذه اللفظة في اللغة.

٢) كما يلزم من نفي الاستواء الحقيقي على العرش ألا يكون فوق السموات رب، ولا على العرش إلا العدم المحض، وليس هناك من ترفع إليه الأيدي، وأن يكون الله في كل مكان، تعالى الله عن قوله علوا كبيرا)[٣].

وينبغي لكل من تأول صفة الإستواء أن يتأمل آية من سورة الفرقان، وهي قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴿٥٩﴾﴾ [الفرقان: ٥٩]، وأن يتأمل معها قوله تعالى في سورة فاطر: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ [فاطر: ١٤]؛ فإن قوله في الفرقان: ﴿فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾ بعد قوله ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ يدل دلالة واضحة أن الله الذي

---

(١) عبدالملك بن مروان بن الحكم، الخليفة الفقيه، أبو الوليد، الأموي، كان من دهاة الرجال، أول من ضرب الدنانير، كان عابدا ناسكا، توفي سنة ست وثمانين.
ينظر: طبقات ابن سعد، (٥/ ٢٢٣)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (٤/ ٢٤٦-٢٤٩، ٨٩)؛ وطبقات الفقهاء: للشيرازي، ص٤٦.

(٢) ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ١٤٦)؛ ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣١٢-٣١٣)؛ والتمهيد: لابن عبد البر، (٧/ ١٢٦-١٥٢).

(٣) موقف المتكلمين من الاستدلال بالكتاب والسنة: سليمان الغصن، (٢/ ٥٤١-٥٤٢).

وصف نفسه بالاستواء خبير بما يصف به نفسه لا يخفى عليه الصفة اللائقة من غيرها ويفهم منه أن الذي ينفي عنه صفة الاستواء ليس بخبير[١].

(١) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات: محمد الأمين الشنقيطي، ص٢٦.

المبحث السادس عشر

صفتي المجيء والإتيان

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى صفتي المجيء والإتيان وورودهما في الكتاب والسنة.

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفتي المجيء والإتيان.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.



المطلب الأول
معنى صفتي المجيء والإتيان
وورودهما في الكتاب والسنة

جيأ: الجيم والياء والهمزة كلمتان على غير قياس بينهما، يقال: جاء يجيء مجيئا، ويقال: جاءني فجئته أي غالبني بكثرة المجيء فغلبته، والجيئة مصدر جاء، والجِئَة مجتمع الماء حوالي الحصن وغيره، ويقال: هي جيئة بالكسر والتثقيل، وإنه لحسن الجيئة: أي الحالة التي يجيء عليها، وأجاءه إلى الشيء جاء به وألجأه واضطره إليه، وأصله من جئت وقد جعلته العرب إلجاءً[1].

الإتيان: أتى أتيا وإتيانا صار إليه، وأتى فلان: أي ورد عليه من المكروه ما لم يحتسبه، وأتى إليه الشيء: ساقه.

واستأتينا فلانا: استبطأناه وسألناه للإتيان، ورجل أتيٌّ: نافذ، وإذا كان في قوم ليس منهم، وتأتيت له بسهم: قصدته وتعمدته، وأتيته له: أي هيأته، الأتي: السيل، وأتت الماشية كثرت[2].

ومذهب أهل السنة والجماعة، إثبات الصفات الاختيارية كالاستواء والنزول والمجيء ونحو ذلك من الصفات التي أخبر بها الله تعالى عن نفسه، وأخبر بها عنه رسوله ﷺ فيثبتونها لمعانيها على وجه يليق بجلال الله وعظمته، من غير تشبيه

---

(١) ينظر: المحيط في اللغة: للصاحب بن عباد، (٧/ ٢١٢)؛ ومعجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (١/ ٤٩٧)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (١/ ٧٣٥) مادة (جيأ).

(٢) ينظر: المحيط في اللغة: للصاحب بن عباد، (٩/ ٤٨٧)؛ ومعجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (١/ ٥٠)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (١/ ٢١) مادة (أتى).

ولا تحريف ولا تعطيل[١].

و(الإتيان والمجيء من الله تعالى نوعان: مطلق ومقيد، فإذا كان مجيء رحمته أو عذابه كان مقيدا، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الأعراف: ٥٢] وقوله: ﴿بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ﴾ [المؤمنون: ٧١].

النوع الثاني: المجيء والإتيان المطلق كقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢] وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠] وهذا لا يكون إلا مجيئه سبحانه، هذا إذا كان مطلقا، فكيف إذا قيد بما يجعله صريحا في مجيئه على مجيء الملائكة، ثم عطف مجيء آياته على مجيئه)[٢].

والمجيء والإتيان صفتان فعليتان ثابتتان لله تعالى بالكتاب والسنة وبإجماع سلف الأمة. قال الله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]؛ وقال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ ۗ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا ۗ قُلِ انتَظِرُوا إِنَّا مُنتَظِرُونَ ﴿١٥٨﴾﴾ [الأنعام: ١٥٨]، ويقول تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢].

ويقول النبي ﷺ في حديث الرؤية والذي جاء فيه: «...، **فَيَأْتِيهُمُ الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى، فِي صُورَةٍ غَيْرَ صُورَتِهِ الَّتِي يَعْرِفُونَ**، ...»[٣]، وقوله ﷺ: «**إِنَّ الله**

---

(١) تيسير الكريم الرحمن: لابن سعدي، ص٧٧.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٦٩) بتصرف يسير؛ وينظر بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١١/ ١٤٢-١٤٣)؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (٢/ ٢٨٢).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الآذان، باب فضل السجود، (٨٠٦)؛ وفي مواضع أخرى من صحيحه؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، (١٨٢).

قَالَ: إِذَا تَلقَّانِي عَبْدِي بِشْبرٍ، تَلَقَّيْتُهُ بِذِرَاعٍ، وَإِذَا تَلقَّانِي بِذِرَاعٍ، تَلَقَّيْتُهُ بِبَاعٍ، وَإِذَا تَلقَّانِي بِبَاعٍ جِئْتُهُ أَتَيْتُهُ بِأَسْرَعَ»(١) فالحديث فيه دلالة على «صفتي المجيء والإتيان».

وهما أحد الأدلة الدالة على علو الباري تعالى، يقول ابن القيم:

هَـذَا وَحَـادِيـهَـا وَعِـشْـرُونَ الـذَّي ... قَـدْ جَـاءَ فِي الأَخْـبَـارِوَالـقُـرْآنِ

إِتْـيَـانُ رَبِّ الـعَـرْشِ جَـلَّ جَـلالُـهُ ... وَمَـجِـيـئُـهُ لِـلْـفَـصْـلِ بِـالْمِيـزَانِ(٢)

❊ ❊ ❊

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء، باب الحث على ذكر الله تعالى، (٢٦٧٥).

(٢) متن القصيدة النونية، ص١٠٦.

المطلب الثاني
موقف الرازي من صفتي «المجيء والإتيان»

نفى الرازي أن يكون الله تعالى متصفا «بصفتي المجيء والإتيان» وعدّ ذلك من التنزيه لله تعالى وفي ذلك يقول: (أجمع المعتبرون من العقلاء على أنه تعالى منزه عن «المجيء والذهاب»[(١)].

أما عن أدلته التي استدل بها على نفي «صفتي المجيء والإتيان» هي كالآتي:

أولًا: أدلة عقلية:

استدل الرازي بأدلة عقلية اتضح فيها شبهتي التجسيم والتركيب وهي التي يستخدمها لنفي صفات الله تعالى عموما، والتي سبق أن أوضحناها[(٢)]، ومن أدلته العقلية لنفي المجيء والإتيان ما يلي:

(أحدها): ما ثبت في علم الأصول أن كل ما يصح عليه المجيء والذهاب لا ينفك عن الحركة والسكون، وهما محْدَثان، وما لا ينفك عن المُحْدَث فهو مُحْدَث، فيلزم أن كل ما يصح عليه المجيء والذهاب يجب أن يكون مُحْدَثا مخلوقا والإله القديم يستحيل أن يكون كذلك)[(٣)].

ثانيًا: أدلته النقلية:

استدل الرازي بأدلة نقلية ظنا منه أنها تنفي المجيء والإتيان عن الله تعالى،

---

(١) التفسير الكبير، مج٣، ج٥، ص٢١٢؛ ومج١١، ج٢١، ص٥٨-٥٩.

(٢) يراجع أدلة الرازي العقلية لنفي الصفات في الشبهات العقلية التي اعتمد عليها الرازي لنفي الصفات.

(٣) التفسير الكبير، مج٣، ج٥، ص٢١٢-٢١٣؛ ومج١٦، ج٣١، ص١٧٢.

وهي كالآتي:

(١) أن فرعون لعنة الله تعالى عليه لما سأل موسى عليه السلام فقال: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [الشعراء: ٢٣] وطلب منه الماهية والجنس والجوهر، فلو كان تعالى جسما موصوفا بالإشكال والمقادير لكان الجواب عن هذا السؤال ليس إلا بذكر الصورة والشكل والقدر: فكان جواب موسى عليه السلام بقوله: ﴿قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [الشعراء: ٢٤] ﴿قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٦﴾﴾ [الشعراء: ٢٦] ﴿قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الشعراء: ٢٨]خطأ وباطلا، وهذا يقتضي تخطئة موسى عليه السلام فيما ذكر من الجواب، وتصويب فرعون في قوله: ﴿قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ [الشعراء: ٢٧] ولما كان كل ذلك باطلا، علمنا أنه تعالى منزه عن أن يكون جسما، وأن يكون في مكان، ومنزه عن أن يصح عليه المجيء والذهاب.

(٢) قال تعالى: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٣] يقول الرازي عند هذه الآية: (هذه الآيات من أقوى الدلائل على أن المجيء والذهاب على الله محال لأن كلمة سبحان للتنزيه عما لا ينبغي، وقوله: ﴿سُبْحَانَ رَبِّى﴾ تنزيه لله عن شيء لا يليق به أو نُسِبَ إليه مم تقدم ذكره وليس فيما تقدم ذكره شيء لا يليق بالله إلا قولهم: ﴿أَوْ تَأْتِىَ بِٱللَّهِ﴾ [الإسراء: ٩٢] فدل هذا على أن قوله: ﴿سُبْحَانَ رَبِّى﴾ تنزيه لله تعالى عن الإتيان والمجيء وذلك يدل على فساد قول المشبهة في أن الله تعالى يجيء ويذهب، فإن قالوا: لِمَ لا يجوز أن يكون المراد تنزيه الله تعالى عن أن يتحكم عليه المتحكمون في اقتراح الأشياء؟ قلنا: القوم لم يتحكموا على الله، وإنما قالوا للرسول ﷺ: إن كنت نبيا صادقا فاطلب من الله أن يشرفك بهذه المعجزات فالقوم تحكموا على الرسول وما تحكموا على الله

فلا يليق حمل قوله: ﴿سُبْحَانَ رَبِّي﴾ على هذا المعنى فوجب حمله على قولهم أو تأتي بالله)[(١)].

إضافة إلى الأدلة النقلية التي سبق ذكرها[(٢)].

وعدّ أنه من المحال إثبات «صفة المجيء والإتيان» لله تعالى، وأن من أثبتها لله تعالى فهو من المجسمة والمشبهة والكفرة من اليهود، وفي هذا يقول عند قوله تعالى: ﴿فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَـٰتِلَآ﴾ [المائدة: ٢٤]: (لعل القوم كانوا مجسمة، وكانوا يجوزون الذهاب والمجيء على الله تعالى)[(٣)]، ويقول: (قالت المشبهة قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢] يدل على أنه تعالى يحضر في ذلك المكان وتعرض عليه أهل القيامة صفا وكذلك قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ جِئْتُمُونَا﴾ [الكهف: ٤٨]يدل على أنه تعالى يحضر في ذلك المكان، وأجيب عنه بأنه تعالى جعل وقوفهم في الموضع الذي يسألهم فيه عن أعمالهم ويحاسبهم عليها عرضا عليه، لا على أنه يحضر في مكان وعرضوا عليه ليراهم بعد أن لم يكن يراهم)[(٤)]، ويقول عند قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨]: (هل يدل على جواز المجيء والغيبة على الله؟ قلنا: الجواب عنه من وجوه: (الأول): أن هذا حكاية عنهم، وهم كانوا كفارا، واعتقاد الكافر ليس بحجة)[(٥)].

أما عن موقفه من آيات صفتي المجيء والإتيان فله مذهبان هما التفويض

(١) التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص٥٨.
(٢) يراجع أدلة الرازي النقلية لنفي الصفات عن الله تعالى عموما في الشبهات العقلية التي اعتمد عليها الرازي لنفي الصفات.
(٣) التفسير الكبير، مج٦، ج١١، ص١٩٩.
(٤) التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص١٣٣؛ وص٥٨.
(٥) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص٦-٧؛ ومج٩، ج١٨، ص٦٠.

والتأويل، وفيما يلي مزيد إيضاح لهذين المذهبين:

أولًا: مذهب التفويض، وهذا هو مذهب السلف الصالح كما يزعم، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]: (الوجه الأول): وهو مذهب السلف الصالح أنه لما ثبت بالدلائل القاطعة أن المجيء والذهاب على الله تعالى محال، علمنا قطعا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية هو المجيء والذهاب، وأن مراده بعد ذلك شيء آخر فإن عيّنا ذلك المراد لم نأمن الخطأ، فالأولى السكوت عن التأويل، وتفويض معنى الآية على سبيل التفصيل إلى الله تعالى)[١].

ثانيًا: مذهب التأويل، وهو مذهب جمهور المتكلمين، حيث يقول: «الوجه الثاني)[٢] وهو قول جمهور المتكلمين: أنه لابد من التأويل على سبيل التفصيل ثم ذكروا فيه وجوها)[٣].

فالرازي أوجب تأويل «المجيء والإتيان» بل وجعل باب التأويل مفتوحا[٤]. فجاءت تأويلاته كالآتي:

الآية الأولى: تأويلاته لقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾ [البقرة: ٢١٠] فهي من وجوه:

(الوجه الأول): المراد ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ أي آيات الله فجعل

---

(١) التفسير الكبير، مج٣، ج٥، ص٢١٣-٢١٤.

(٢) ذكر الرازي (الثالث) ولعل هذا يكون خطأ من الطابع، والصواب (الثاني) لأنه ذكر (الأول) وهذا هو (الثاني).

(٣) التفسير الكبير، مج٣، ج٥، ص٢١٤.

(٤) ينظر التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص٢٨٠.

مجيء الآيات مجيئا له على التفخيم لشأن الآيات، كما يقال: جاء الملك إذا جاء جيش عظيم من جهته، والذي يدل على صحة هذا التأويل أنه تعالى قال: ﴿فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٠٩] فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد، ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ ومعلوم أن التقدير أن يصح المجيء على الله لم يكن مجرد حضوره سببا للتهديد والزجر، لأنه عند الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم، فهو يثيب المؤمنين ويخصهم بالتقريب، فثبت أن مجرد الحضور لا يكون سببا للتهديد والوعيد، فلما كان المقصود من الآية إنما هو الوعيد والتهديد، وجب أن يضمر في الآية مجيء الهيبة والقهر والتهديد، ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية، وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية.

(الوجه الثاني): أن يكون المراد ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠] أي أمر الله، ومدار الكلام في هذا الباب أنه تعالى إذا ذكر فعلا وأضافه إلى شيء، فإن كان ذلك محالا فالواجب صرفه إلى التأويل، كما قاله العلماء في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ﴾ [المائدة: ٣٣] والمراد يحاربون أولياءه، وقال: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] والمراد: وأسأل أهل القرية، فكذا قوله: ﴿يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ المراد به يأتيهم أمر الله، وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢] المراد: جاء أمر ربك، وليس فيه إلا حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه، وهو مجاز مشهور، يقال: ضرب الأمير فلانا، وصلبه، وأعطاه، والمراد أنه أمر بذلك، لا أنه تولى ذلك العمل بنفسه، ثم الذي يؤكد القول بصحة هذا التأويل وجهان:

(الأول): أن قوله ههنا: ﴿يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾، وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ إخبار عن حال القيامة، ثم ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ

﴿ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ [النحل: ٣٣] فصار هذا الحكم مفسرا لذلك المتشابه، لأن كل هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على بعض.

(الثاني): أنه تعالى قال بعده: ﴿وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ﴾ ولا شك أن الألف واللام للمعهود السابق، فلابد وأن يكون قد جرى ذكر أمر قبل ذلك حتى تكون الألف واللام إشارة إليه، وما ذاك إلا الذي أضمرناه من أن قوله: ﴿يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ أي: يأتيهم أمر الله.

فإن قيل: أمر الله عندكم صفة قديمة، فالإتيان عليها محال، وعند المعتزلة أنه أصوات فتكون أعراضا، فالإتيان عليها أيضًا محال.

قلنا: الأمر في اللغة له معنيان، أحدهما الفعل والشأن والطريق، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠] ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧] وفي المثل: لأمر ما جدع قصير أنفه، لأمر ما يسود من يسود فيحمل الأمر ههنا على الفعل، وهو ما يليق بتلك المواقف من الأهوال وإظهار الآيات المبينة، وهذا هو التأويل الأول الذي ذكرناه، وأما إن حملنا الأمر على الأمر الذي هو ضد النهي ففيه وجهان:

(أحدهما): أن يكون التقدير أن مناديا ينادي يوم القيامة: ألا إن الله يأمركم بكذا وكذا، فذاك هو إتيان الأمر، وقوله: ﴿فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠] أي مع الظلل، والتقدير: عن سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل يكون في زمان واحد.

(الثاني) أن يكون المراد من إتيان أمر الله في ظلل من الغمام حصول أصوات مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات تدل على حكم الله تعالى على كل أحد بما يليق به من السعادة والشقاوة، وأن يكون المراد أنه تعالى خلق نقوشا منظومة في

ظلل من الغمام لشدة بياضها وسواد تلك الكتابة يعرف بها حال أهل الموقف في الوعد والوعيد وغيرهما وتكون فائدة الظلل من الغمام أنه تعالى جعله أمارة لما يريد إنزاله بالقوم فعنده يعلمون أن الأمر قد حضر وقرب.

(الوجه الثالث): في التأويل أن المعنى: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب، فحذف ما يأتي به تهويلا عليهم، إذ لو ذكر ما يأتي به كان أسهل عليهم في باب الوعيد وإذ لم يذكر كان أبلغ لانقسام خواطرهم، وذهاب فكرهم في كل وجه، ومثله قوله تعالى: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُواْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحشر: ٢] والمعنى: أتاهم الله بخذلانه إياهم من حيث لم يحتسبوا وكذلك قوله تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦] فقوله: ﴿وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ كالتفسير لقوله تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ ويقال في العرف الظاهر إذا سمع بولاية جائر: قد جاءنا فلان بجوره وظلمه، ولا شك أن هذا مجاز مشهور.

(الوجه الرابع): في التأويل أن يكون (في) بمعنى الباء، وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض، وتقديره هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة، والمراد العذاب الذي يأتيهم في الغمام مع الملائكة.

(الوجه الخامس): أن المقصود من الآية تصوير عظمة يوم القيامة وهولها وشدتها، وذلك لأن جميع المذنبين إذا حضروا للقضاء والخصومة، وكان القاضي في تلك الخصومة أعظم السلاطين قهرا وأكبرهم هيبة، فهؤلاء المذنبون لا وقت عليهم أشد من وقت حضوره لفصل تلك الخصومة، فيكون الغرض من ذكر إتيان الله تصوير غاية الهيبة ونهاية الفزع، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧] من غير تصوير قبضة وطي يمين، وإنما هو تصوير لعظمة شأنه لتمثيل

الخفي بالجلي فكذا ههنا والله اعلم.

(الوجه السادس): وهو أوضح عندي من كل ما سلف: أنا ذكرنا أن قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾ [البقرة: ٢٠٨] إنما نزلت في حق اليهود، وعلى هذا التقدير فقوله: ﴿فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٠٩﴾﴾ [البقرة: ٢٠٩] يكون خطابا مع اليهود، وحينئذ يكون قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠] حكاية عن اليهود، والمعنى: أنهم لا يقبلون دينك إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة، ألا ترى أنهم فعلوا مع موسى مثل ذلك فقالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥] وإذا كان هذا حكاية عن حال اليهود ولم يمنع إجراء الآية على ظاهرها، وذلك لأن اليهود كانوا على مذهب التشبيه، وكانوا يُجَوِزُّون على الله المجيء والذهاب وكانوا يقولون: إنه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغمام، وطلبوا مثل ذلك في زمان محمد ﷺ، وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه، فلا يحتاج حينئذ إلى التأويل ولا إلى حمل اللفظ على المجاز، وبالجملة فالآية تدل على أن قوما ينتظرون أن يأتيهم الله، وليس في الآية دلالة على أنهم محقون في ذلك الانتظار أو مبطلون، وعلى هذا التقدير يسقط الإشكال.

فإن قيل: فعلى هذا التقدير كيف يتعلق به قوله تعالى: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾ [البقرة: ٢١٠]؟.

قلنا: الوجه فيه أنه تعالى لما حكى عنادهم وتوقفهم في قبول الدين على هذا الشرط الفاسد، فذكر بعده ما يجري مجرى التهديد فقال ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾

وهذا الوجه أظهر عندي من كل ما سبق، والله اعلم بحقيقة كلامه. - وهذا الذي يرجحه الرازي من التأويلات -.

(الوجه السابع): في التأويل ما حكاه القفال في تفسيره عن أبي العالية، وهو أن الإتيان في الظلل مضاف إلى الملائكة؛ فأما المضاف إلى الله ﷻ فهو الإتيان فقط، فكان حمل الكلام على التقديم والتأخير، ويستشهد في صحته بقراءة من قرأ ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾ [البقرة: ٢١٠][(١)]، قال القفال رحمه الله: هذا التأويل مستنكر.

أما قوله: ﴿فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ فاعلم أن (الظلل) جمع ظلة، وهي ما أظلك الله به، والغمام لا يكون كذلك إلا إذا كان مجتمعا متراكما، فالظلل من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة منها تكون في غاية الكثافة والعِظَم، فكل قطعة ظلة، والجمع ظلل، قال تعالى: ﴿وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَٱلظُّلَلِ﴾ [لقمان: ٣٢] وقرأ بعضهم (إلا أن يأتيهم الله في ظلال من الغمام)[(٢)] فيحتمل أن يكون الظلال

---

(١) أخرج رواية أبي العالية ابن أبي حاتم في التفسير، (١٩٦٣) بلفظ: (يقول: والملائكة يجيئون في ظلل من الغمام. والله تبارك وتعالى يجيء فيما يشاء، وهي في بعض القراءة: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ وهي كقوله: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ وَنُزِّلَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ تَنزِيلًا ﴿٢٥﴾﴾ [الفرقان: ٢٥])؛ وأخرجها ابن جرير في تفسيره، (٤٠٣٥)؛ والبيهقي في الأسماء والصفات، (٩٤٣)، من طريق أبي جعفر به؛ وأورده السيوطي في الدر المنثور، (١/ ٥٨٠)، وعزاه إلى أبي عبيد، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والبيهقي في الأسماء والصفات، وإسناده: ضعيف، لضعف أبي جعفر الرازي. ينظر: أقوال التابعين في مسائل التوحيد والإيمان: د/ عبدالعزيز المبدل، (٣/ ١٠٤٩، ١٢٤٤).

(٢) هذه قراءة قتادة، وهي قراءة شاذة، ينظر المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والايضاح عنها: لابن جني، (١/ ١٢٢).

جمع ظلة، كقلال وقلة، وأن يكون جمع ظل.

إذا عرفت هذا فنقول: المعنى ما ينظرون إلا أن يأتيهم قهر الله وعذابه في ظلل من الغمام.

فإن قيل: ولم يأتيهم العذاب في الغمام؟.

قلنا: لوجوه:

(أحدها): أن الغمام مظنة الرحمة، فإذا نزل منه العذاب كان الأمر أفظع، لأن الشر إذا جاء من حيث لا يحتسب كان أهول وأفظع، كما أن الخير إذا جاء من حيث لا يحتسب كان أكثر تأثيرا في السرور، فكيف إذا جاء الشر من حيث يحتسب الخير، ومن هذا اشتد على المتفكرين في كتاب الله تعالى قوله: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا۟ يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر: ٤٧].

(وثانيها): أن نزول الغمام علامة لظهور ما يكون أشد الأهوال في القيامة قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ وَنُزِّلَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ تَنزِيلًا ﴿٢٥﴾ ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ لِلرَّحْمَٰنِ ۚ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ عَسِيرًا ﴿٢٦﴾﴾ [الفرقان: ٢٥ - ٢٦].

(وثالثها): أن الغمام تنزل عنه قطرات كثيرة غير محصورة ولا محدودة، فكذا هذا الغمام ينزل عنه قطرات العذاب نزولا غير محصور)(١).

الآية الثانية: تأويله لقوله تعالى: ﴿يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨]حيث يقول: (فإن قيل: قوله: ﴿يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ هل يدل على جواز المجيء والغيبة على الله؟

قلنا: الجواب عنه من وجوه:

(الأول): أن هذا حكاية عنهم، وهم كانوا كفارا، واعتقاد الكافر ليس بحجة.

---

(١) التفسير الكبير، مج٣، ج٥، ص٢١٤-٢١٧.

(الثاني): أن هذا مجاز. ونظيره قوله تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم﴾ [النحل: ٢٦] وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٥٧].

فإن قيل: قوله: ﴿أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨] لا يمكن حمله على إثبات أثر من أثار قدرته، لأن على هذا التقدير: يصير هذا عين قوله: ﴿أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَـٰتِ رَبِّكَ﴾ فوجب حمله على إتيان الرب.

قلنا: الجواب المعتمد أن هذا حكاية مذهب الكفار، فلا يكون حجة، وقيل: يأتي ربك بالعذاب، أو يأتي بعض آيات ربك وهو المعجزات القاهرة)[١].

الآية الثالثة: تأويله لقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢] حيث يقول: (فلابد فيه من التأويل، وهو أن هذا من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، ثم ذلك المضاف ما هو؟ فيه وجوه:

(أحدها): وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة.

(وثانيها): وجاء قهر ربك كما يقال: جاءتنا بنو أمية أي قهرهم.

(وثالثها): وجاء جلائل آيات ربك لأن هذا يكون يوم القيامة، وفي ذلك اليوم تظهر العظائم وجلائل الآيات، فجعل مجيئها مجيئا له تفخيما لشأن تلك الآيات.

(ورابعها): وجاء ظهور ربك، وذلك لأن معرفة الله تصير في ذلك اليوم ضرورية فصار ذلك كظهوره وتجليه للخلق، فقيل: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ أي زالت الشبهة وارتفعت الشكوك.

(خامسها): أن هذا تمثيل لظهور آيات الله وتبيين آثار قهره وسلطانه، مُثلت

---

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص٦-٧.

حاله في ذلك بحال الملك إذا حضر بنفسه، فإنه يظهر بمجرد حضوره من آثار الهيبة والسياسة مالا يظهر بحضور عساكره كلها.

(وسادسها): أن الرب هو المربي، ولعل ملكا هو أعظم الملائكة هو مربي للنبي ﷺ جاء فكان هو المراد من قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾)[١].

وقد عد كل آية ورد فيها ذكر الإتيان هي من الآيات الدالة على «صفة الإتيان»، ومن هذه الآيات ما يلي:

أولًا: قوله تعالى: ﴿فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَـٰتِلَآ إِنَّا هَـٰهُنَا قَـٰعِدُونَ﴾ [المائدة: ٢٤] (وفي قوله: ﴿فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَـٰتِلَآ إِنَّا هَـٰهُنَا قَـٰعِدُونَ﴾ وجوه:

(الثاني)[٢]: يحتمل أن يكون المراد حقيقة الذهاب بل هو كما يقال: كلمته فذهب يجيبني، يعني يريد أن يجيبني، فكأنهم قالوا: كن أنت وربك مريدين لقتالهم.

(الثالث): التقدير: اذهب أنت وربك معين لك بزعمك فأضمر خبر الابتداء.

فإن قيل: إذا أضمرنا الخبر فكيف يجعل قوله: ﴿فَقَـٰتِلَآ﴾ خبرا أيضًا؟

قلنا: لا يمتنع خبر بعد خبر.

(الرابع): المراد بقوله: ﴿وَرَبُّكَ﴾ أخوه هارون، وسموه ربا لأنه كان أكبر من موسى.

قال المفسرون: قولهم: ﴿فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ﴾ إن قالوه على وجه الذهاب من مكان إلى مكان فهو كفر، وإن قالوه على وجه التمرد عن الطاعة فهو فسق، ولقد

---

(١) التفسير الكبير، مج١٦، ج٣١، ص١٧٢-١٧٣.

(٢) ذكرت الثاني لأنه بداية تأويل الرازي لهذه الآية.

فسقوا بهذا الكلام بدليل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [المائدة: ٢٦] والمقصود من هذه القصة شرح خلاف هؤلاء اليهود وشدة بغضهم وغلوهم في المنازعة مع أنبياء الله تعالى منذ كانوا)(١).

ثانيًا: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِ﴾ [هود: ١٠٥] حيث يقول: (قال صاحب الكشاف: (فاعل يأتي هو الله تعالى كقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠] وقوله: ﴿أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨] ويعضده قراءة من قرأ (وما يؤخره) [هود: ١٠٤] بالياء)(٢).

أقول: لا يعجبني هذا التأويل، لأن قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ حكاه الله تعالى عن أقوام والظاهر أنهم هم اليهود، وذلك ليس فيه حجة وكذا قوله: ﴿أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ أما ههنا صريح كلام الله تعالى وإسناد فعل الإتيان إليه مشكل.

فإن قالوا: فما قولك في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝٢٢﴾ [الفجر: ٢٢]؟

قلنا: هناك تأويلات، وأيضًا فهو صريح، فلا يمكن دفعه فوجب الامتناع منه بل الواجب أن يقال: المراد منه يوم يأتي الشيء المهيب الهائل المستعظم، فحذف الله تعالى ذكره بتعيينه ليكون أقوى في التخويف)(٣).

ثالثًا: قوله تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦] حيث

---

(١) التفسير الكبير، مج٦، ج١١، ص١٩٩-٢٠٠.
(٢) ينظر إلى قول صاحب الكشاف في الكشاف، (٢/ ٢٣٥).
(٣) التفسير الكبير، مج٩، ج١٨، ص٥٩-٦٠.

يقول: (أما قوله تعالى: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾ ففيه مسألتان:

(المسألة الأولى): أن الإتيان والحركة على الله محال، فالمراد أنهم لما كفروا أتاهم الله بزلازل قلع بها بنيانهم من القواعد والأساس)[(١)].

رابعًا: قوله تعالى: ﴿فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ [الحشر: ٢] حيث يقول: (في الآية مسائل: (المسألة الأولى): في الآية وجهان:

(الأول): أن يكون الضمير في قوله: ﴿فَأَتَاهُمُ﴾ عائد إلى اليهود، أي فأتاهم عذاب الله وأخذهم من حيث لم يحتسبوا.

(الثاني): أن يكون عائدا إلى المؤمنين أي فأتاهم نصر الله وتقويته من حيث لم يحتسبوا، ومعنى: ﴿لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾، أي لم يظنوا ولم يخطر ببالهم، وذلك بسبب أمرين:

(أحدهما): قتل رئيسهم كعب الأشرف[(٢)] على يد أخيه[(٣)] غيلة[(٤)]، وذلك

---

(١) التفسير الكبير، مج١٠، ج٢٠، ص٢٠.

(٢) كعب الأشرف هو: شاعر من شعراء اليهود، له مناقضات مع حسان بن ثابت رضي الله عنه، كان عدوا للنبي ﷺ يهجوه ويهجو أصحابه رضي الله عنهم، أمر النبي ﷺ بقتله. ينظر: طبقات فحول الشعراء: لابن سلام الجمحي، (١/ ٢٨٢ - ٢٨٤، (٣٨١)؛ والأغاني: لأبي فرج الأصفهاني، (مج٧، ج١٩، ص١٠٦-١٠٧).

(٣) أخوه هو: أبو نائلة، سِلْكَان بن سلامة، قيل اسمه سعد، وكنيته أبو نائلة، أحدر الرماة، شهد أحدا، شاعر، أحد النفر الذين قتلوا كعب ابن الأشرف، وكان أخوه من الرضاعة، وهو بكنيته أشهر. ينظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب: لابن عبدالبر، ص٨٤٩، (٣٦٥)؛ وأسد الغابة في معرفة الصحابة: لابن الأثير، (٢/ ٤١٤، (٢١٤١)؛ والإصابة في تميز الصحابة: لابن حجر، (٤/ ١٩٥-١٩٦، (١١٤٦).

(٤) ينظر لقصة قتل كعب الأشرف في صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب قتل كعب =

مما أضعف قوتهم، وفتت عضدهم، وقل من شوكتهم.

(والثاني): بما قذف في قلوبهم من الرعب.

(المسألة الثانية): قوله: ﴿فَأَتَىٰهُمُ﴾ [الحشر: ٢] لا يمكن إجراؤه على ظاهره باتفاق جمهور العقلاء، فدل على باب التأويل مفتوح، وأن صرف الآيات عن ظواهرها بمقتضى الدلائل العقلية جائز.

(المسألة الثالثة): قال صاحب الكشاف: (قرئ (فآتاهم الله) [الحشر: ٢] أي فآتاهم الهلاك)(١) واعلم أن هذه القراءة لا تدفع ما بيناه من وجوه التأويل لأن هذه القراءة لا تدفع القراءة الأولى، فإنها ثابتة بالتواتر، ومتى كانت ثابتة بالتواتر لا يمكن دفعها، بل لابد فيها من التأويل)(٢).

= الأشرف، (٤٠٣٧)؛ وينظر كذلك من الصحيح، (٢٥١٠): و(٣٠٣١)؛ و(٣٠٣٢)؛ ومسلم في صحيحه، في كتاب الجهاد والسير، باب قتل كعب الأشرف طاغوت اليهود، (١٨٠١).

(١) ينظر إلى قول صاحب الكشاف في الكشاف، (٤/ ٧٩).

(٢) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص٢٨٠-٢٨١.

المطلب الثالث
نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في نفيه لـ «صفتي المجيء والإتيان» عن الله تعالى، كما خالف في ما حكاه من إجماع المسلمين على هذا النفي، وما حكاه من نسبة القول بإثبات هذه الصفتين إلى اليهود والكفار، وأن من أثبتهما فهو مشبه، وخالف أيضًا في ما ذهب إليه من تفويض المعنى، ونسب هذا إلى السلف، وإيجاب التأويل، ونسب هذا إلى المتكلمين.

وسيكون الرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: ثبوت «صفتي المجيء والإتيان» بدلالة الكتاب والسنة وبإجماع سلف الأمة.

«صفتي المجيء والإتيان» ثابتة بالكتاب والسنة وبإجماع سلف الأمة، وسبق ذكر الآيات والأحاديث التي تثبت صفتي المجيء والإتيان[١].

أما عن دلالة الإجماع، فقد أجمع أهل السنة والجماعة على ثبوت «صفتي المجيء والإتيان» لله تعالى[٢]، وممن حكى الإجماع أبو الحسن الأشعري في

---

(١) يراجع: ص١٠٦٠ من هذا البحث.

(٢) ينظر إلى حكاية هذا الإجماع إلى المسائل العقدية التي حكى فيها شيخ الإسلام ابن تيمية الإجماع في أبواب التوحيد، جمعا ودراسة: خالد الجعيد، (٢/ ٤٧٣-٤٧٦).

رسالته إلى أهل الثغر[١]، وأبو نعيم[٢] في كتاب (محجة الواثقين ومدرجة الوامقين) فيما نقله عنه ابن تيمية في الفتوى الحموية الكبرى[٣]، والصابوني في عقيدة السلف أصحاب الحديث[٤]، وابن تيمية في كتاب الاستقامة[٥]، وفي مجموع الفتاوى[٦].

وبهذا الإجماع الذي حكاه أئمة السلف يبطل ما حكاه الرازي من إجماع على نفي «صفتي المجيء والإتيان».

الوجه الثاني: إبطال ما ذهب إليه من تفويض المعنى، وإبطال تأويلاته.

أما عن إبطال تفويض المعنى الذي ذهب إليه الرازي في بعض الصفات فقد سبق إيضاحه بما يغني عن إعادته هنا فليراجع[٧].

أما عن إبطال تأويلاته لآيات «صفتي المجيء والإتيان» بشكل عام على أن المجيء والإتيان هو أمر الله وقضاؤه وحكمه وآياته وعذابه وحسابه فهذا

---

(١) ينظر: ص١٢٨-١٢٩.

(٢) أبو نُعَيْم هو أحمد بن عبدالله الصوفي، الإمام الحافظ الفقيه العلامة الصوفي، من مصنفاته معجم شيوخه، والحلية، وصفة الجنة، ودلائل النبوة، وفضائل الصحابة. توفي سنة ثلاثين وأربع مئة. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٤/١٨-٢٥، (٢٥٣)؛ وطبقات الشافعية: للأسنوي، (٢/ ٤٧٤ - ٤٧٥، (١١٥٩)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٧/ ٤٥٣-٤٦٤، (٣٠٥)؛ وطبقات ابن هداية الله، ص١٤١-١٤٢.

(٣) ينظر: ص٦٣-٦٤.

(٤) ينظر: ص١٩١-١٩٢.

(٥) ينظر: (١/ ١٦).

(٦) ينظر: (١٦/ ٤٢٢).

(٧) يراجع نقد تفويض المعنى في مبحث اتجاهات الرازي في نصوص الصفات.

تأويل باطل من وجوه:

الأول: إن هذا تأويل وإضمار لم يدل عليه اللفظ، وادعاء حذف ما لا دليل عليه يرفع الثقة من الخطاب، ويفتح الباب لكل مبطل على ادعاء إضمار ما يصحح باطله.

الثاني: إن صحة التركيب واستقامة اللفظ لا تتوقف على هذا المحذوف. بل الكلام مستقيم تام قائم المعنى بدون إضمار، فإضماره مجرد خلاف الأصل فلا يجوز.

الثالث: إنه إذا لم يكن في اللفظ دليل على تعيين المحذوف كان تعيينه قولا على المتكلم بلا علم، وإخبارا عنه بإرادة ما لم يقم به دليل على إرادته، وذلك كذب عليه.

الرابع: إن في السياق ما يبطل هذا التقدير، وهو قول: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ﴾ [الفجر: ٢٢] فعطف مجيء الملك على مجيئه سبحانه يدل على تغاير المجيئين، وإن مجيئه سبحانه حقيقة، كما أن مجيء الملك حقيقة، بل مجيء الرب سبحانه أولى أن يكون حقيقة من مجيء الملك، وكذلك قوله: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ يَأۡتِيَ رَبُّكَ أَوۡ يَأۡتِيَ بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَۗ يَوۡمَ يَأۡتِي بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨] ففرق بين إتيان الملائكة وإتيان الرب وإتيان بعض آيات ربك. فقسم ونوع، ومع هذا التقسيم يمتنع أن يكون القسمان واحدا.

كيف وقد اطردت نسبة المجيء والإتيان إليه سبحانه، ولو كان مستحيلا عليه كالأكل والشرب... وهكذا هو عندكم سواء ولم يطلق سبحانه على نفسه ولا رسوله ﷺ، ولا بقرينة ولا بدونها، فضلا عن أن تطرد نسبتها إليه، وقد علمنا اطراد نسبة المجيء والإتيان إليه مطلقا من غير قرينة تدل على أن الذي نسب إليه

ذلك غيره من مخلوقاته، وهذا مما يجعلنا نقطع بصحة نسبتها إليه تعالى على الوجه الذي يليق به، ونمنع من تأويلها وصرفها عن ظاهرها(١).

أما عن إبطال تأويلاته بشكل تفصيلي فهذا سيكون بإيضاح المعنى الصحيح لآيات «صفتي المجيء والإتيان» وهي كالآتي:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴿٢١٠﴾﴾ [البقرة: ٢١٠].

سيكون الحديث في هذه الآية الكريمة لنقد ما جاء عند الرازي من مخالفة، والتي كانت في: أن ﴿فِى﴾ هنا بمعنى الباء، وأن هذا خطاب مع اليهود، وهذا الذي يرجحه الرازي، أما ما تبقى من أوجه التأويل فقد سبق الرد عليها بشكل إجمالي.

أما عن معنى ﴿فِى﴾ في هذه الآية الكريمة: فهي بمعنى (مع)؛ فهي للمصاحبة، وليست للظرفية قطعا؛ لأنها لو كانت للظرفية، لكانت الظلل محيطة بالله، ومعلوم أن الله واسع عليم ولا يحيط به شيء من مخلوقاته(٢).

أما أن هذا كان خطابا مع اليهود... الخ ما سبق من ذكر لكلام الرازي (فهذا من أعظم الافتراء على الله، وعلى كتابه، حيث جعل خطابه مع المؤمنين خطابا مع اليهود مع أن الله سبحانه دائما في كتابه يفصل بين الخطابين فيقول لأولئك يا بني اسرائيل، أو يا أهل الكتاب، ويقول لهؤلاء يا أيها الذين آمنوا، والخطاب لبني إسرائيل للمؤمنين فيه اعتبار؛ لأن القرآن كله هدى للمؤمنين.

فإذا جعل خطاب المؤمنين الصريح خطابا لليهود فقط أليس هذا من أعظم

(١) ينظر مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٢٥٤-٢٩٥).
(٢) شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (٢/ ٢٧٥).

تبديل القرآن؟! وقد قال بعد هذه الآية: ﴿سَلْ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ كَمْ ءَاتَيْنَٰهُم مِّنْ ءَايَةٍۭ بَيِّنَةٍۗ﴾ [البقرة: ٢١٠] فَلِمَ سماهم بني إسرائيل وإنما أمر المؤمنين بالدخول في السلم كافة، أي في جميع الإسلام لا في بعضه دون بعض، وأن يدخلوا كلهم لا يدخله بعض دون بعض، ولهذا هم مقيمون على الكفر والضلال والزلل كاليهود.

ثم جعل قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠] هو من اعتقاد اليهود الفاسد لا من كلام الله الذي توعد به عباده، وجعل هذا هو الجواب المعتمد. أليس يعلم ببديهة العقل والدين كل من قرأ القرآن من المؤمنين أن هذا من أعظم الكذب والافتراء على رب العالمين وأن رد هذا لا يحتاج إلى دليل؟ وهو كذب على اليهود أيضًا، فإن القوم لم ينقل أحد عنهم أنهم كانوا ينتظرون في زمن محمد ﷺ أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام ليخاطبهم، وقد ذكر أهل التفسير، والسير، والحديث، والمغازي، فخطابات اليهود الذين كانوا بالحجاز للنبي ﷺ مع كثرة ما كان من اليهود بالحجاز، ومع كثرة ما نزل بسببهم من القرآن، ومع هذا فما نقل هذا أحد)(١).

(وأيضًا فإن قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: ٢٠٨] إذا كان هذا خطابا لليهود وهم المنتظرون للأمر الممتنع، فوجه الكلام أن يخاطبوا بما يوبخهم ويقرعهم، فيقال: ما تنظرون، بصيغة المخاطبة لا بصيغة الغيبة، كما في نظائر ذلك من القرآن، حيث يقول إذا خاطبهم: فعلتم وفعلتم، فأما الانتقال في مثل هذا من المخاطبة إلى الغيبة ففيه تعظيم للمخاطب. كما في قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ﴾ [الحجرات: ٧] وفي قوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١١/ ٣٣٦-٣٣٩).

وَفَرِحُواْ بِهَا﴾ [يونس: ٢٢] فإن قوله: ﴿كُنتُمْ﴾ يتناول المؤمن والكافر، فعدل إلى صيغة الغيبة التي تتناول من فعل ذلك الفعل المذموم خاصة.

وأيضا فالفرق ظاهر بين معلوم بالاضطرار من اللغة بين الاستفهام الذي يقصد به نفي وجود ما يظنه الإنسان وينتظره ويرجوه ويخبر به، وبين ما لا يقصد به ذلك، بل يقصد به تهديده وتخويفه من الأمور الكائنة الموجودة وتحذيره منها.

فالأول: كقوله: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾ [القيامة: ٣٦]، ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِۦ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ﴿٥٥﴾ نُسَارِعُ لَهُمْ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ بَل لَّا يَشْعُرُونَ ﴿٥٦﴾﴾ [المؤمنون: ٥٥ - ٥٦]، ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ ﴿٣٠﴾ قُلْ تَرَبَّصُواْ فَإِنِّى مَعَكُم مِّنَ ٱلْمُتَرَبِّصِينَ ﴿٣١﴾ أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَٰمُهُم بِهَٰذَآ ۚ أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴿٣٢﴾ أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥ ۚ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [الطور: ٣٠ - ٣٣] فنظيره أن يقال: أينتظرون أن يأتيهم الله، أو: أيطمعون أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام، ونحو ذلك.

وأما الثاني: فكقوله: ﴿وَمَا يَنظُرُ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً مَّا لَهَا مِن فَوَاقٍ ﴿١٥﴾﴾ [ص: ١٥]، وقوله: ﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَآ إِلَّآ إِحْدَى ٱلْحُسْنَيَيْنِ ۖ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَن يُصِيبَكُمُ ٱللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِندِهِۦٓ أَوْ بِأَيْدِينَا﴾ [التوبة: ٥٢].

فمن المعلوم أن هذا الاستفهام يتضمن معنى النفي كالأول وأن ذلك تهديد لهم وتخويف مما ينتظرونه ويتربصونه.

فقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]صيغة مثل هذه الصيغ. فإن هل متضمنة معنى النفي بلا نزاع.

وأيضا فقوله: ﴿وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ﴾ [البقرة: ٢١٠] إخبار بأن الله تعالى يقضي الأمر، كما في قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقْلِعِى وَغِيضَ ٱلْمَآءُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِىِّ ۖ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٤﴾﴾ [هود: ٤٤]، وفي قوله: ﴿وَأَشْرَقَتِ

ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ وَجِاْىٓءَ بِٱلنَّبِيِّۦنَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [الزمر: ٦٩])[١].

أما عن ما ذكره من قراءات وتوجيهها، فيمكن الرد عليه بالآتي:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠] فقرأ بعضهم بالرفع؛ عطفا بالملائكة على اسم الله، على معنى: هل ينظرون إلا أن يأتيهم اللهُ والملائكةُ في ظلل من الغمام.

وقرأ الآخرون: هل ينظرون إلا أن يأتيهم اللهُ في ظلل من الغمام وفي الملائكةِ[٢].

وقد رجح ابن جرير قراءة الرفع، حيث يقول: (وأما الذي هو أولى القراءتين في ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ الصواب؛ فالرفع، عطفا بها على اسم الله، على معنى: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام، وإلا أن تأتيهم الملائكة. لأن الله جل ثناؤه قد أخبر في غير موضع من كتابه أن الملائكة تأتيهم، فقال جل ثناؤه: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، وقال: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨])[٣].

(وكذلك اختلف القراء في قراءة ﴿ظُلَلٍ﴾؛ فقرأها بعضهم: ﴿فِى ظُلَلٍ﴾. وبعضهم: (في ظلال).

فمن قرأها: ﴿فِى ظُلَلٍ﴾ فإنه وجهها إلى أنها جمع ظُلَّة، والظُّلَّة تجمع ظُلَل

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١١/ ٣٤٤-٣٤٧)، بتصرف يسير.

(٢) قرأ أبو جعفر بالخفض، وقرأ الباقون بالضم، ينظر النشر في القراءات العشر: لابن الجزري، (٢/ ٢٢٧)؛ وينظر جامع البيان: لابن جرير، (٣/ ٦٠٥-٦٠٦).

(٣) جامع البيان: لابن جرير، (٣/ ٦٠٦).

وظلال، كما تجمع الحُلة حُلل، والجُلة جُلل.

وأما الذي قرأها: (في ظلال) فإنه جعلها جمع ظُلَّة، كما ذكرنا من جمعهم الجُلة جِلال.

وقد يحتمل أن يكون قارئه كذلك وجهه إلى أن ذلك جمع ظِل، لأن الظُّلَّة والظِّل قد يجمعان جميعا: ظلال.

والصواب من القراءة في ذلك عندي: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾. لخبر روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**إِنَّ مِنْ الغَمَامِ طَاقَاتٍ يَأْتِي فِيهَا مَحْفُوفاً**»(١). فدل بقوله: «طَاقَاتٍ» على أنها ظُللٌ لا ظِلال؛ لأن واحد الظُّلل ظُلَّة، وهي الطاق، وإتباعا لخط المصحف، وكذلك الواجب في كل ما اتفقت معانيه واختلفت في قراءته القَرأةُ. ولم يكن في إحدى القراءتين دلالة تنفصل بها من الأخرى غير اختلاف خط المصحف، فالذي ينبغي أن تؤثر قراءته منها ما وافق رسم المصحف)(٢).

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨].

هذه الآية الكريمة دلالتها صريحة على «صفة المجيء»، فلا يمكن تأويل الإتيان بأنه إتيان الأمر أو العذاب لأنه ردد فيها بين إتيان الملائكة وإتيان الرب وإتيان بعض آيات الرب(٣).

---

(١) أخرجه الديلمي في مسند الفردوس، (٧٩٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) جامع البيان: لابن جرير، (٣/٦٠٦-٦٠٧).

(٣) ينظر شرح العقيدة الواسطية: للهراس، ص٥٩؛ وينظر تيسير الكريم الرحمن: لابن سعدي ص٢٤٤.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢].

الرازي ذكر في الوجه السادس من تأويل هذه الآية أن يكون المقصود بربك هو الملك المربي للنبي ﷺ.

(فهل يشك من له أدنى مسكة من عقل وإيمان أنه من المعلوم بالاضطرار في دين الإسلام أن هذا من أعظم الإفتراء على الله ورسوله، وعلى كلامه، وأن الله لم يجعل لمحمد قط ربا غير الله، ﴿وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]. وقد قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾ وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا۟ مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ ﴿١١٣﴾ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿١١٤﴾ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾﴾ [الأنعام: ١١٢ - ١١٥]. وأيضا قال: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨]. وقال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢]. والملك اسم جنس، ففصل بين ربه وبين الملائكة، والملك يعم جميع الملائكة. كما قال في الآية التالية: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠] ففصل بين اسم الله وبين الملائكة وهنا سمى نفسه الله، وهناك سمى نفسه ربا.

فإذا جعل الجاعل رب محمد بعض الملائكة، فهذا مع أنه من أعظم الإلحاد في أسماء الله وآياته. أليس يعلم كل مسلم بل كل عاقل أنه معلوم الفساد بالضرورة؟ وأن الله ورسوله لم يرد بهذا الخطاب ذلك.

وهل هذا التأويل إلا من جنس تأويل غلاة القرامطة: في قوله: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] أنه علي بن أبي طالب، بل ذلك التأويل أقرب؛ لأن غايته أن يجعل علي بن أبي طالب من جنس المسيح بن مريم، وهذا مذهب مع كونه من أعظم الكفر والضلال فعليه أمة عظيمة من بني آدم، وهم النصارى، ومن اتبعهم على الحلول والاتحاد، ودلالة لفظ ﴿ٱلْعَلِيُّ﴾ على علي بن أبي طالب أظهر من دلالة قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ على أنه ربه ملك من الملائكة. وإذا جاز تسمية بعض الملائكة رب محمد لأنه رباه مع العلم بأن أحدا من الملائكة لم يربِ محمدا. فتسمية (علي): ﴿ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ لما له من علو القدر والعظمة أقرب)[1].

أما عن الآيات التي عدها من آيات صفة الإتيان وهي ليست من آيات الصفات، فيمكن الرد عليه بالآتي:

(الإتيان والمجيء من الله تعالى نوعان: مطلق ومقيد، فإذا كان مجيء رحمته أو عذابه كان مقيدا، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الأعراف: ٥٢] وقوله: ﴿بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ﴾ [المؤمنون: ٧١].

النوع الثاني: المجيء والإتيان المطلق كقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢] وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠] وهذا لا يكون إلا مجيئه سبحانه، هذا إذا كان مطلقا، فكيف إذا قيد بما يجعله صريحا في مجيئه على مجيء الملائكة، ثم عطف مجيء آياته على مجيئه.

ومن المجيء المقيد قوله: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦] فلما قيده بالمفعول وهو البنيان وبالمجرور وهو القواعد، دل ذلك على مجيء ما بينه،

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١١/ ٣٣٤-٣٣٦).

إذ من المعلوم أن الله سبحانه إذا جاء بنفسه لا يجيء من أساس الحيطان وأسفلها، وهذا يشبه قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمْ لِأَوَّلِ ٱلْحَشْرِ ۚ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا۟ ۖ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟ ۖ﴾ [الحشر: ٢] فهذا مجيء مقيد لقوم مخصوصين قد أوقع بهم بأسه، وعلم السامعون أن جنوده من الملائكة والمسلمين أتوهم، فكان في هذا السياق ما يدل على المراد، على أنه لا يمتنع في الآيتين أن يكون الإتيان على حقيقته)[١].

أما قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ فَمِنْهُمْ شَقِىٌّ وَسَعِيدٌ ﴿١٠٥﴾﴾ [هود: ١٠٥] فسياق الآيات في الحديث عن يوم القيامة، فالضمير في قوله: ﴿يَأْتِ﴾ يعود إلى يوم القيامة، وليس الضمير يعود إلى الله تعالى[٢].

أما عن إيجابه لتأويل هذه الآيات التي هي ليست من آيات الصفات فيقال له: (التأويل هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر لدليل. وهذه الآية ليس ظاهرها. والمعنى المفهوم منها: أن الله سبحانه نفسه جاءت ذاته من أسفل الجدران، كما تجيء الهوام والحشرات من أسفل البنيان، وكما يخرج المحاصرون للحصون من أسفلها إذا نقبوا الأساس.

بل ظاهرها المراد: هدم الله بنيانهم من أصله، والقواعد جمع قاعدة، وهي

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٦٩) بتصرف يسير؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (٢/ ٢٨٢)؛ وينظر بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١١/ ١٤٢-١٤٣).

(٢) ينظر جامع البيان: لابن جرير، (١٢/ ٥٧٥)؛ وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٤/ ٣٥٠).

الأساس، وكان بعضهم يقول: هذا مثل للاستئصال، وإنما معناه: أن الله أستأصلهم والعرب تقول: ذلك إذا استؤصل الشيء، قاله ابن جرير، وفي كتب اللغة يقال: أُتي فلان إذا أطل عليه العدو، وقد أتيت يا فلان، إذا أنذر عدوا أشرف عليه.

قال الله ﷻ في النحل: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]، أي هدم بنيانهم، وقلع بنيانهم من قواعده، وأساسه، فهدمه عليهم حتى أهلكهم، فأي حاجة حينئذ إلى التأويل)[١].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١١/ ١٤٢-١٤٣).

المبحث السابع عشر

صفة الغضب والكره والسخط والأسف والمقت

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى صفة الغضب والكره والسخط والأسف والمقت ووردها في الكتاب والسنة.

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفة الغضب والكره والسخط والأسف والمقت.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.



المطلب الأول
معنى صفة الغضب والكره والسخط والأسف والمقت وورودها في الكتاب والسنة

الغضب في اللغة: أصله الشدة والقوة ومنه اشتق الغضب لأنه اشتداد السخط، والغضوب: الحية الخبيثة، والناقة العبوس، والغَضْب: الشديد الحمرة، والغليظ الصلب من الثيران، والغضبة: الصخرة الصلبة المركبة في الجبل المخالفة له(١).

والكره خلاف الرضا والمحبة، يقال: كرهت الشيء أكرهه كرها، والكره هو المشقة، وأمر كريه: أي قبيح، والكريهة النازلة والشدة في الحرب، وذو الكريهة: السيف الأتي يمضي على الضرائب الشداد لا ينبو عن شيء منها، ويقال: للأرض الصلبة الغليظة كرهة، ورجل ذو مكروهة: أي شدة(٢).

والسخط ضد الرضا وهو الكراهية للشيء وعدم الرضا به، وتسخَّط وسخط الشيء سخطا إذا كرهه وسخط فهو ساخط: أي غضب، وتسَخَّط عطاءه: أي استقله، ولم يقع موقعا(٣).

---

(١) ينظر: المحيط في اللغة: للصاحب بن العباد، (٤/ ٥٥٥)؛ معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٤/ ٤٢٨)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٥/ ٣٢٦٣). مادة (غضب).

(٢) ينظر: المحيط في اللغة: للصاحب بن عباد، (٣/ ٣٥٥)؛ ومعجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٥/ ١٧٢)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٥/ ٣٨٦٤). مادة (كره).

(٣) ينظر: المحيط في اللغة: للصاحب بن عباد، (٨/ ٣٩٤)؛ والمحيط في اللغة: للصاحب بن عباد، (٤/ ٢٥٧)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٤/ ١٩٦٣-١٩٦٤)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (١/ ٧٩). مادة (سخط).

الأسيف: سريع البكاء، أو الغضبان مع الحزن، وهو الأجير، والعبد، والأسيفة: الأمة، وأرض أسيفة بينة الأسافة: أي لا تنبت شيئا، وأرض أسافة هي الرقيقة الرديئة.

وللأسف معنيان في اللغة هما:

الأول: بمعنى الحزن، وهذا مثل قوله تعالى عن يعقوب ﷺ: ﴿وَقَالَ يَٰٓأَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ﴾ [يوسف: ٨٤].

الثاني: بمعنى الغضب(١).

والمعنى الأول ممتنع بالنسبة لله ﷻ، والثاني مثبت لله، لأن الله وصف نفسه به فقال: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٥٥﴾ [الزخرف: ٥٥](٢).

المقت: هو أشد البغض، وهو بغض عن أمر قبيح(٣).

والقرآن مملوء بذكر غضب الله على أعدائه وذلك صفة قائمة به، يترتب عليها العذاب واللعنة. كما قال تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (١/ ١٠٣)؛ ومعجم تهذيب اللغة: للأزهري، (١/ ١٦١). مادة (أسف).

(٢) شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٢٧١)؛ وشرحها للهراس، ص٥٧.

(٣) ينظر: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٤/ ٣٤٢٨)؛ والمحيط في اللغة: للصاحب بن عباد، (٥/ ٣٧٠)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٦/ ٤٢٤٢)؛ مادة (مقت)؛ ومعاني القرآن: للزجاج، (٢/ ٣٢)؛ والاستقامة: لابن تيمية (١/ ١٨)؛ وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٦/ ٥٥٧)؛ وينظر شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٢٧٣)؛ وشرحها للفوزان، ص٥٠.

جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣][(١)]

والله تعالى يسخط ويغضب، وسخطه سبحانه على المجرمين، وتعذيبه الكافرين دليل على السخط، فالانتقام نتيجة السخط وهو صفة فعلية لأنه يتعلق بمشيئة الله تعالى[(٢)].

والسلف الصالح أثبتوا صفة السخط لله تعالى[(٣)].

والأسف صفة من الصفات الفعلية[(٤)]؛ قال تعالى: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٥٥﴾ [الزخرف: ٥٥] ولابد من إثباتها لله تعالى، وقد استدل ابن تيمية رحمه الله بهذه الآية على ثبوت هذه الصفة لله تعالى[(٥)]، وقد فسر الأسف بالسخط ابن عباس رضي الله عنهما[(٦)]، ومجاهد[(٧)]، وقتادة[(٨)].

---

(١) ينظر: رسالة في الصفات الاختيارية: لابن تيمية، (٢/ ٦٠-٦١)؛ ومدارج السالكين، (١/ ٢٦٧).

(٢) ينظر حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح: لابن القيم، ص٦٠٤؛ وشرح العقيدة الواسطية: للهراس، ص٥٥؛ وشرحها للفوزان، ص٥١.

(٣) ينظر: النعوت: للنسائي، ص٣٦٥؛ والإبانة: لابن بطة، الكتاب الثالث، (٣/ ١٢٧)؛ وابن مندة، في التوحيد، (٢/ ٢٠٧).

(٤) ينظر إلى شرح العقيدة الواسطية: للهراس، ص٥٥؛ وشرحها للفوزان، ص٥١.

(٥) ينظر العقيدة الواسطية، (٣/ ١٣٣)ضمن مجموع الفتاوى.

(٦) ينظر: صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة الزخرف، ص٩٥٤.

(٧) ينظر إلى قول مجاهد في تفسير ابن جرير، (٣٠٩٠٨)؛ والسيوطي في الدر المنثور، (٧/ ٣٨٤)؛ وإسناده صحيح. ينظر: أقوال التابعين في مسائل التوحيد والإيمان: د/ عبدالعزيز المبدل، (٣/ ١٠٠٥، (١١٧٧).

(٨) ينظر إلى قول قتادة في تفسير عبد الرزاق، (٣/ ١٩٧)؛ وفي تفسير ابن جرير، (٣٠٩١٠)؛ وأورد السيوطي في الدر المنثور، (٧/ ٣٨٣)؛ وإسناده صحيح. ينظر: أقوال التابعين في مسائل التوحيد والإيمان: د/ عبدالعزيز المبدل، (٣/ ١٠٠٦-١٠٠٧، (١١٨٠).

وصفة المقت صفة فعلية[١].

وليعلم أن المقت والسخط والغضب والكره معانيها متقاربة، لكنها تختلف أحيانا بالنوع لا بالحقيقة، فتختلف في أنواعها شدة وخفة في هذا المعنى العام الذي يشملها[٢].

و«صفة الغضب» صفة فعلية[٣]، ثابتة في حق الله تعالى بالكتاب والسنة وبإجماع سلف الأمة.

وقد ورد الغضب بلفظ (غَضِبَ) في خمسة مواضع منها قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾﴾ [النساء: ٩٣].

وورد بلفظ (غضبي) في موضعين منها قوله تعالى: ﴿كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ وَلَا تَطْغَوْا۟ فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِى ۖ وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِى فَقَدْ هَوَىٰ ﴿٨١﴾﴾ [طه: ٨١].

وبلفظ (غَضَبٌ) في أحد عشر موضعًا منها قوله تعالى: ﴿أَمْ أَرَدتُّمْ أَن يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [طه: ٨٦].

---

(١) ينظر: معاني القرآن: للزجاج، (٢/ ٣٢)؛ والاستقامة: لابن تيمية، (١/ ١٨)؛ وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٦/ ٥٥٧)؛ وينظر شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٢٧٣)؛ وشرحها للفوزان، ص٥٠. شرح العقيدة الواسطية: للهراس، ص٥٥؛ وشرحها للفوزان، ص٥١.

(٢) ينظر: المحاضرات السنية في شرح العقيدة الواسطية: اعتنى به أشرف عبدالمقصود، (١/ ٢٢٤).

(٣) ينظر رسالة في الصفات الاختيارية: لابن تيمية، (٢/ ٢٣)، ضمن جامع الرسائل؛ وحادي الأرواح إلى بلاد الأفراح: لابن القيم، ص٦٠٤؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٢٦٢)؛ وشرحها للهراس، ص٥٥، وللفوزان، ص٥١.

ويقول الرسول ﷺ: «إِنَّ اللهَ كَتَبَ كِتَاباً قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الخلْقَ: إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي، فَهْوَ مَكْتُوبٌ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ»[1].

و«صفة الكره» صفة فعلية[2]، ثابتة لله تعالى بنص الكتاب والسنة.

وورد بلفظ (كره) مرتين في آيات الكتاب العزيز، فقال تعالى ﴿۞ وَلَوْ أَرَادُوا۟ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا۟ لَهُۥ عُدَّةً وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ ٱقْعُدُوا۟ مَعَ ٱلْقَٰعِدِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [التوبة: ٤٦].

ويقول الرسول ﷺ: «إِنَّ اللهَ حَرَمَ عَلَيْكُمْ عُقُوقَ الأمَهَاتِ، وَوَأْدَ البَنَاتِ، وَمَنْعَ وَهَاتِ، وَكَرِهَ لَكُمْ قِيلَ وَقَالَ، وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ، وَإِضَاعَةَ المَالِ»[3].

و«صفة السخط» صفة ثابتة لله تعالى بالكتاب والسنة.

وورد في الكتاب العزيز بلفظ (سَخِطَ) في موضعين منها قوله تعالى: ﴿تَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِى ٱلْعَذَابِ هُمْ خَٰلِدُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [المائدة: ٨٠].

وبلفظ (سَخَط) في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ كَمَنۢ بَآءَ بِسَخَطٍ مِّنَ ٱللَّهِ

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ ﴿٢٢﴾﴾ [البروج: ٢١-٢٢]؛ (٧٥٥٣)، و(٧٥٥٤)، ومسلم في صحيحه، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه، (٢٧٥١).

(٢) ينظر شرح العقيدة الواسطية: للهراس، ص٥٥؛ وشرحها للفوزان، ص٥١.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب قول الله تعالى: ﴿لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا﴾ [البقرة: ٢٧٣]، (١٤٧٧)؛ وفي كتاب في الاستقراض، باب ما ينهى عن إضاعة المال، (٢٤٠٨)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة والنهي، عن منع وهات، وهو الامتناع من أداء حق لزمه أو طلب لا يستحقه، (٥٩٣).

وَمَأْوَنٰهُ جَهَنَّمُۚ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٦٢﴾ [آل عمران: ١٦٢].

ويقول الرسول ﷺ: «**إِنَّ الله ﷻ يَقُولُ لأَهْلِ الجَنَّةِ: يَا أَهْلَ الجَنَّةِ فَيَقُولُونَ: لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ، ... فَيَقُولُ: أُحِلُّ عَلَيْكُمْ رِضْوَانِي، فَلاَ أَسْخَطُ عَلَيْكُمْ بَعْدَهُ أَبداً**».

و«الأسف» صفة من الصفات الثابتة لله تعالى بالكتاب العزيز، قال تعالى: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥٥﴾﴾ [الزخرف: ٥٥].

و«صفة المقت» صفة ثابتة لله تعالى بالكتاب والسنة. يقول الله تعالى: صفة المقت صفة ثابتة لله تعالى بنص الكتاب والسنة فلابد من إثباته لله تعالى، قال الله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٣]؛ وقوله: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۚ﴾ ﷺ [غافر: ٣٥]، ويقول: ﴿وَلَا يَزِيدُ ٱلْكَٰفِرِينَ كُفْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًاۖ﴾ [فاطر: ٣٩]؛ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [غافر: ١٠]، ويقول الرسول ﷺ: «**...، وَإِنَّ الله نَظَرَ إِلَى أَهْلِ الأَرْضِ فَمَقَتَهُمْ، عَرَبَهُمْ وعَجَمَهُمْ، إِلاّ بَقَايَا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، ...**»[١].

❊ ❊ ❊

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، (٢٨٦٥).

المطلب الثاني
موقف الرازي من صفة الغضب والكره والسخط والأسف والمقت

صفة الغضب:

عد الرازي «الغضب» من الصفات التي لا يمكن إثباتها في حق الله تعالى، وفي هذا يقول: (اعلم أنه قد ورد في القرآن ألفاظ دالة على صفات لا يمكن إثباتها في حق الله تعالى، ونحن نعد منها صورا...، وثالثها: الغضب، قال تعالى: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [الفتح: ٦])[١].

وقد جعل لهذه الألفاظ قانونا كليا، خلاصته: (أن كل صفة تثبت للعبد مما يختص بالأجسام فإذا وصف الله تعالى بذلك فذلك محمول على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض)[٢]، وقد اتضح من قانونه هذا شبهته لنفي «الغضب» عن الله تعالى، وهي شبهة التشبيه.

كما عرف «الغضب» بقوله: «الغضب»: تغير يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام، واعلم أن هذا على الله محال)[٣].

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٥٣.
(٢) ينظر لهذا القانون في التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٥٣؛ ص٢٦٢؛ ومج١، ج٢، ص١٣٢.
(٣) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٥٣-١٥٤؛ وص٢٦٢، وج٢، ص١٣٢، ومج٢، ج٣، ص١٨٤.

وبعد أن نفى «صفة الغضب» عن الله تعالى، أول الصفة على أنها نهاية أعراض، حيث يقول: (فإذا سمعت الغضب في حق الله تعالى فاحمله على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض)[١]، وأول «صفة الغضب» بما يلي:

١) إرادة إيصال الضرر، وفي هذا يقول: (فلفظ «الغضب» في حق الله تعالى لا يحمل على أوله الذي هو غليان دم القلب، بل على غايته الذي هو إرادة الإضرار)[٢].

٢) إرادة الانتقام، وفي هذا يقول: (وأما غضب الله فهو إرادة الانتقام)[٣].

٣) إرادة العقاب، وفي هذا يقول: (ومعنى الغضب في حق الله إرادة العقاب)[٤].

٤) أن الغضب بمعنى العذاب، وفي هذا يقول عند قوله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل: ١٠٦]: (والمعنى أنه تعالى حكم عليهم بالعذاب)[٥].

٥) أن الغضب بمعنى إنزال العقاب، وفي هذا يقول: (فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد ذلك المبدأ أعني شهوة الانتقام وغليان دم القلب، بل

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٥٤.
(٢) التفسير الكبير، مج ١، ج ١، ص ٢٦٢، ومج ٢، ج ٣، ص ١٨٤ ومج ١١، ج ٢٢، ص١٠١.
(٣) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٠٢.
(٤) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٢١٩.
(٥) التفسير الكبير، مج ٧، ج ١٤، ص ١٥٩ ومج ١٠، ج ٢٠، ص ١٢٣ ومج ١٤، ج ٢٨، ص٨٤.

المراد تلك النهاية وهو إنزال العقاب)[١].

٦) الغضب بمعنى أن الله أمرهم بقتل أنفسهم، هذا ما ذكره عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ ٱلْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَاۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي ٱلْمُفْتَرِينَ ﴿١٥٢﴾﴾ [الأعراف: ١٥٢][٢].

وبناءً على تأويلاته لـ «صفة الغضب» على أنه يحمل على نهايات الأعراض لا على بداياتها فهو يقول: (أنه يصح وصفه تعالى بالغضب، وأن غضبه يتزايد ويكثر ويصح فيه ذلك كصحته في العذاب فلا يكون غضبه على من كفر بخصلة واحدة كغضبه على من كفر بخصال كثيرة)[٣]. ولعل السبب في كونه صحح بأن يوصف الله بالغضب لأنه يؤول «صفة الغضب» بـ «صفة الإرادة» التي يثبتها.

وعد الغضب من صفات الأفعال لا من صفات الذات، وفي هذا يقول عند قوله تعالى: ﴿أَمْ أَرَدتُّمْ أَن يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [طه: ٨٦]: (فهذا لا يمكن إجراؤه على ظاهره لأن أحدا لا يريد ذلك ولكن المعصية لما كانت توجب ذلك، ومريد للمسبب بالعرض صح هذا الكلام واحتج العلماء بذلك على أن الغضب من صفات الأفعال لا من صفات الذات لأن صفة ذات الله تعالى لا تنزل في شيء من الأجسام)[٤].

صفة «الكره»:

يرى الرازي أن الكره من الألفاظ التي هي بمعنى الإرادة، ومن ثم أولها

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٣٣.
(٢) ينظر التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص١٣.
(٣) التفسير الكبير، مج٢، ج٣، ص١٨٤.
(٤) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ٤١١).

بالنهي، وبإرادة السكون. وأورد قولا للأصحاب - الأشاعره -، والمعتزلة البصرية، وقولا للقاضي؛ وفي هذا يقول: (الفصل الرابع: في الإرادة وما يقرب منها: ...، اللفظ الرابع: الكراهة، قال تعالى: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨] وقال: ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦] قالت الأشعرية: الكراهة عبارة عن أن يريد أن لا يفعل. وقالت المعتزلة: بل هي صفة أخرى سوى الإرادة، والله اعلم)(١).

وقد أول «صفة الكره» عند قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦] بأنها محمولة على النهي أو إرادة العدم، وهو يحكي قول الأشاعرة في ذلك حيث يقول: (قال أصحابنا: معنى ﴿كَرِهَ ٱللَّهُ﴾ أراد عدم ذلك الشيء)، ويقول: (وقال: أصحابنا: الكراهية في حقه تعالى محمولة إما على النهي أو على إرادة العدم. والله اعلم)(٢).

كما ذكر قول المعتزلة البصرية في «كراهية الله» حيث يقول: (قالت المعتزلة البصرية: (الآية دالة على أنه تعالى كما هو موصوف بصفة المريدية هو موصوف بصفة الكارهية، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦] قالت البصرية: العدم لا يصلح أن يكون متعلقا، وذلك لأن الإرادة عبارة عن صفة تقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر، والعدم نفي محض، وأيضًا فالعدم المستمر لا تعلق للإرادة بالعدم به، لأن، تحصيل الحاصل محال، وجعل العدم عدما محال، فثبت أن تعلق الإرادة بالعدم محال، فامتنع القول بأن المراد من الكراهة إرادة العدم.

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٤١-١٤٢.
(٢) التفسير الكبير، مج٨، ج١٦، ص٧٩ ومج١٠، ج٢٠، ص٢١٢.

أجاب أصحابنا: بأنا نفسر الكراهة في حق الله بإرادة ضد ذلك الشيء، فهو تعالى أراد منهم السكون، فوقع التعبير عن هذه الإرادة بكونه تعالى كارها لخروجهم مع الرسول)[١].

وذكر كذلك قول القاضي[٢] حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨]: (قال القاضي: دلت الآية على أن هذه الأعمال مكروهة عند الله تعالى، والمكروه لا يكون مرادا له، فهذه الأعمال غير مرادة لله تعالى فبطل قول من يقول: كل ما دخل في الوجود فهو مراد لله تعالى. وإذا ثبت أنها ليست بإرادة الله تعالى وجب أن لا تكون مخلوقة له لأنها لو كانت مخلوقة لله تعالى لكانت مرادة له لا يقال: المراد من كونها مكروهة أن الله تعالى نهى عنها، وأيضًا معنى كونها مكروهة أن الله تعالى كره وقوعها وعلى هذا التقدير فهذا لا يمنع أن الله تعالى أراد وجودها، لأن الجواب عن الأول: أنه عدول عن الظاهر، وأيضًا فكونها سيئة عند ربك يدل على كونها منهيا عنها فلو حملنا المكروه على النهي لزم التكرار.

والجواب عن الثاني: أنه تعالى إنما ذكر هذه الآية في معرض الزجر عن هذه الأفعال، ولا يليق بهذا الموضع أن يقال: إنه يكره وقوعها هذا تمام هذا الاستدلال.

والجواب: أن المراد من المكروه المنهي عنه ولا بأس بالتكرير لأجل التأكيد والله اعلم.

---

(١) التفسير الكبير، مج٨، ج١٦، ص٧٩.

(٢) بقصد بالقاضي هنا القاضي عبد الجبار، لأنه أوضح مذهبه في أن الأعمال غير مرادة لله تعالى.

قال القاضي: دلت هذه الآية على أنه تعالى كما أنه موصوف بكونه مريدا، فكذلك أيضًا موصوف بكونه كارها)[1].

صفة السخط:

نفى الرازي «صفة السخط» عن الله تعالى، ومن ثم أوله؛ يقول الرازي عند قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُواْ مَآ أَسۡخَطَ ٱللَّهَ﴾ [محمد: ٢٨]: (فيه لطيفة، وهي أن الله تعالى ذكر أمرين: ضرب الوجه، وضرب الأدبار، وذكر بعدهما أمرين آخرين: إتباع ما أسخط الله وكراهة رضوانه، فكأنه تعالى قابل الأمرين فقال: ﴿يَضۡرِبُونَ وُجُوهَهُمۡ وَأَدۡبَٰرَهُمۡ﴾ [محمد: ٢٧] حيث أقبلوا على سخط الله، فإن المتسع للشيء متوجه إليه، ويضربون أدبارهم لأنهم تولوا عما فيه رضا الله، فإن الكاره للشيء يتولى عنه، وما أسخط الله يحتمل وجوها:

(الأول): إنكار الرسول عليه الصلاة والسلام، ورضوانه الإقرار به والإسلام.

(الثاني): الكفر هو ما أسخط الله والإيمان يرضيه يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِن تَكۡفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمۡۖ وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَۖ وَإِن تَشۡكُرُواْ يَرۡضَهُ لَكُمۡۗ﴾ [الزمر: ٧]

وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ خَيۡرُ ٱلۡبَرِيَّةِ ۝٧﴾ [البينة: ٧] إلى أن قال: ﴿جَزَآؤُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ جَنَّٰتُ عَدۡنٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ ذَٰلِكَ لِمَنۡ خَشِيَ رَبَّهُۥ ۝٨﴾ [البينة: ٨].

(الثالث): ما أسخط الله تسويل الشيطان، ورضوان الله التعويل على البرهان والقرآن.

---

(١) التفسير الكبير، مج١٠، ج٢٠، ص٢١٢.

فإن قيل: هم ما كانوا يكرهون رضوان الله، بل كانوا يقولون: إن ما نحن عليه فيه رضوان الله، ولا نطلب إلا رضاء الله، وكيف لا والمشركون بإشراكهم كانوا يقولون: إنا نطلب رضا الله. كما قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣] وقالوا: ﴿فَيَشْفَعُواْ لَنَآ﴾ [الأعراف: ٥٣] فنقول معناه كرهوا ما فيه رضا الله تعالى.

(وفيه لطيفة) وهي أن الله تعالى قال: ﴿مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ﴾ [محمد: ٢٨] ولم يقل: ما أرضى الله وذلك لأن رحمة الله سابقة، فله رحمة ثابتة وهي منشأ الرضوان، وغضب الله متأخر فهو يكون على ذنب، فقال: ﴿رِضْوَٰنَهُۥ﴾ [محمد: ٢٨] لأنه وصف ثابت لله سابق، ولم يقل سخط الله بل ﴿مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ﴾ إشارة إلى أن السخط ليس ثبوته كثبوت الرضوان، ولهذا المعنى قال في اللعان في حق المرأة ﴿وَٱلْخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝٩﴾ [النور: ٩] يقال: غضب الله مضافا لأن لعانه قد سبق مظهر الزنا بقوله وأيمانه، وقبله لم يكن غضب، ورضوان الله أمر يكون منه الفعل، وغضب الله أمر يكون من فعله، ولنضرب لذلك مثالا: الكريم الذي رسخ الكرم في نفسه يحمله الكرم على الأفعال الحسنة، فإذا كثر من السيئ الإساءة فغضبه لا لأمر يعود إليه، بل غضبه عليه يكون لإصلاح حاله، وزجرا لأمثاله عن مثل فعاله، فيقال: هو كان الكريم فكرمه لما فيه من الغريزة الحسنة، لكن فلانا أغضبه وظهر منه الغضب، فيحمل الغضب ظاهرا من الفعل، والفعل الحسن ظاهرا من الكرم، فالغضب في الكريم بعد فعل، والفعل منه بعد كرم، ومن هذا يعرف لطف قوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُواْ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُواْ رِضْوَٰنَهُۥ﴾ [محمد: ٢٨])[1].

(١) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٨، ص٦٨-٦٩.

وبناءً على شبهته في الصفات الاختيارية وهي نفي قيام الحوادث بالله تعالى، نجد أنه يثبت سخطا قديما لله تعالى، وأن المعصية المحدثة لا أثر لها في سخط الله القديم، بل سخطه على العبد هو الذي حمله على معصيته فيما لا يزال[١].

صفة الأسف:

نفى الرازي الأسف عن الله تعالى لأنه من الألفاظ المتشابهات التي يجب تأويلها، ومن ثم أوله بالغضب؛ حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٥٥﴾ [الزخرف: ٥٥]: (أغضبونا، حُكِي أن ابن جريج[٢] غضب في شيء فقيل له: أتغضب يا أبا خالد؟ فقال: قد غضب الذي خلق الأحلام إن الله يقول: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا﴾ [الزخرف: ٥٥] أي أغضبونا.

ثم قال تعالى: ﴿ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ [الزخرف: ٥٥] وذكر لفظ الانتقام وكل واحد منهما من المتشابهات التي يجب أن يصير فيها إلى التأويل، ومعنى الغضب في حق الله إرادة العقاب، ومعنى الانتقام إرادة العقاب لجرم سابق)[٣]

وهو لم يرتضِ أن يكون الأسف بمعنى الغيظ وفي ذلك يقول: (قال قوم: «الآسف» «المغتاظ» وفرقوا بين «الاغتياظ» و«الغضب» بأن الله تعالى لا يوصف «بالغيظ» ويوصف «بالغضب» من حيث كان «الغضب» إرادة الإضرار بالمغضوب

---

(١) التفسير الكبير، مج١٦، ج٣٢، ص١٢٢.

(٢) ابن جريج هو عبد الملك بن عبد العزيز، أبو خالد، شيخ الحرم، صاحب التصانيف منها السنن، والتفسير، أول من دون العلم بمكة، المفسر، توفي سنة خمسين ومئة.
ينظر: الطبقات الكبرى: لابن سعد، (٥/ ٤٩١-٤٩٢)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (٦/ ٣٢٥-٣٣٦)، (١٣٨)؛ وطبقات المفسرين: للداودي، (١/ ٣٥٢-٣٥٣، (٣٠٦).

(٣) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٢١٩.

عليه و«الغيظ» تغير يلحق المغتاظ وذلك لا يصح إلا على الأجسام كالضحك والبكاء)[١]- وقد اتضح من قول الرازي أنه لم يرتضِ تفسير «الآسف» «بالمغتاظ» وشبهته في هذا هي التجسيم -.

صفة المقت:

عرف الرازي المقت، وقد نفاه في حق الله تعالى كصفة، ومن ثم أوجب تأويله، حيث بقول: (المقت عبارة عن بغض مقرون باستحقار، حصل ذلك بسبب أمر قبيح ارتكبه صاحبه، وهو من الله في حق العبد يدل على غاية الخزي والخسارة) ويقول: (المقت أشد البغض)[٢]؛ ويقول: (المقت هو أن يبلغ المرء في القوم مبلغا عظيما فيمقته الله ويبغضه ويظهر خزيه وتعسه)[٣].

وقد حكى قول صاحب الكشاف في المقت، حيث يقول: (قال صاحب الكشاف: المقت أشد البغض وأبلغه وأفحشه)[٤].

وقد عد «المقت» في حق الله تعالى من المحال، حيث يقول: (المقت: أشد البغض وذلك في حق الله تعالى محال)[٥].

ثم أوجب تأويل «المقت» حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ﴾ [غافر: ٣٥]: (الآية تدل على أنه يجوز وصف الله تعالى بأنه قد يمقت بعض عباده

---

(١) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص١٠١.

(٢) التفسير الكبير، مج٥، ج١٠، ص٢٤ ومج١٤، ج٢٧، ص٣٨ وص٦٢.

(٣) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٦٢.

(٤) التفسير الكبير، مج ١٥، ج ٣٠، ص ٣١١، وينظر إلى قول صاحب الكشاف في، (٣/ ٢٢٧)؛ و(٣/ ٣٦٣)؛ (٤/ ٩٢).

(٥) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٣٨.

إلا أن ذلك صفة واجبة التأويل في حق الله كالغضب والحياء والتعجب والله اعلم)[١].

وأول المقت بقوله: (فالمراد منه أي المقت أبلغ الإنكار والزجر)[٢].

(١) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٦٣.

(٢) المصدر نفسه.

المطلب الثالث
نقد موقف الرازي على ضوء
عقيدة أهل السنة والجماعة

صفة الغضب:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في نفيه لـ «صفة الغضب» عن الله تعالى، لأنه عرض نفسي له بداية ونهاية، فهو يحمل في حق الله تعالى على النهاية، ومن ثم بنى تأويلاته على هذا. وهذا القانون استخدمه لنفي بعض الصفات الإلهية عن الله تعالى، وقد سبق الرد عليه بما يغني عن اعادته هنا[(١)].

ومما يجدر التنبيه إليه هنا أن الرازي حينما عد الغضب من صفات الأفعال بنى هذا على تأويله المبني على نفيه، كما أنه لم يوفق في السبب الذي من أجله عد الغضب صفة فعل، حيث بناه على شبهة التشبيه، كما أن صفات الفعل عند المخالفين أنها منفصلة عن الله بائنة منه، وهي مضافة إليه، لا أنها صفات قائمة به[(٢)].

وسيكون الرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: ثبوت «صفة الغضب» لله تعالى.

«صفة الغضب» صفة ثابتة لله تعالى، دل على ذلك النقل والعقل، وسبق ذكر الأدلة النقلية بما يغني عن إعادته هنا[(٣)].

---

(١) يراجع: ص ٢٠٤ - ٢٠٦ من هذا البحث.

(٢) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص١٠٢.

(٣) يراجع: المطلب الأول من هذا المبحث.

وأما عن دلالة العقل على «صفة الغضب» فإن ما وصف الله سبحانه به نفسه، من المحبة والرضى والفرح والغضب والبغض والسخط من أعظم صفات الكمال، إذ في العقول أنا إذا فرضنا ذاتين إحداهما: لا تحب شيئا ولا تبغضه ولا ترضاه ولا تفرح به ولا تبغض شيئا ولا تغضب منه ولا تكرهه ولا تمقته. والذات الأخرى تحب كل جميل من الأقوال والأفعال والأخلاق والشيم وتفرح به وترضى به وتبغض كل قبح يسمى وتكرهه وتمقته وتمقت أصله وتصبر على الأذى ولا تتضرر به. كانت هذه الذات أكمل من تلك الموصوفة بصفات العدم والموات والجهل الفاقدة للحس، فإن هذه الصفات لا تسلب إلا عن الموات أو عمن فقد حسه أو بلغ في النهاية والضعف والعجز والجهل إلى الغاية التي لم تدع له حبا ولا بغضا ولا غضبا ولا رضى[١].

كما أن الغضب مع الرضى والبغض مع الحب أكمل ممن لا يكون منه إلا الرضى والحب، دون البغض والغضب للأمور المذمومة التي تستحق أن تذم وتبغض[٢].

الوجه الثاني: الرد على شبهته التي من أجلها نفى «صفة الغضب» عن الله تعالى.

استند الرازي في نفي «صفة الغضب» عن الله تعالى على أنها أعراض نفسية لها بداية ونهاية، فيقال له: وجميع الصفات هي لنا أحوال نفسانية كالحب والبغض والرضا والغضب كالإرادة، فإنها أيضًا حالة نفسانية وهي مقتضية للزجر تارة،

---

(١) الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٤/ ١٤٥١)؛ وينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٩٢)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٤/ ٩٢).

(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٩٤).

وللطلب أخرى، لا فرق أصلا بينهما في الشاهد، فيلزمك تأويلها بذلك وهذا عندك باطل. فقل مثل هذا في الغضب وغيرها من الصفات التي تنفيها[(١)].

وأوضح معنى الغضب اللغوي. إلا أن هذا المعنى اللُغوي الذي فسر به نصوص الغضب غير مسلم له، إذ أن تفسيره للغضب على أنه غليان دم القلب لطلب الانتقام، ليس بصحيح في حقنا، بل الغضب قد يكون لدفع المنافي قبل وجوده، فلا يكون هناك انتقام أصلا.

وأيضا: فغليان دم القلب يقارن الغضب، فليس مجرد الغضب هو غليان دم القلب، كما أن «الحياء» يقارن حمرة الوجه، و«الوجل» يقارن صفرة الوجه؛ لا أنه هو. وهذا لأن النفس إذا قام بها دفع المؤذي فإن استشعرت القدرة فاض الدم إلى الخارج فكان منه الغضب، وإن استشعرت العجز عاد الدم إلى الداخل، فاصفر الوجه كما يصيب الحزين.

وأيضا فلو قدر أن هذا هو حقيقة غضبنا لم يلزم أن يكون غضب الله تعالى مثل غضبنا، كما أن حقيقة ذات الله ليست مثل ذاتنا، فليس هو مماثلا لنا؛ لا لذاتنا، ولا لأرواحنا، وصفاته كذلك[(٢)].

فالله ﷻ وصف نفسه بالغضب في قوله: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ﴾ [الفتح: ٦] ووصف عبده بالغضب في قوله: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ غَضۡبَٰنَ أَسِفٗا﴾ [الأعراف: ١٥٠] وليس الغضب كالغضب[(٣)].

كما ناقش ابن تيمية رحمه الله من ينفي الصفات الفعلية كالغضب ونحوه ويثبت

---

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١٤/ ٤٥٤-٤٥٥).
(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ١١٩)؛ وينظر شفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٥٩٦).
(٣) التدمرية: لابن تيمية، ص ٢٩.

غيرها من الصفات كالحياة والسمع والبصر ونحوه، مناقشة علمية، حيث يقول: (يقال له: لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر.

فإن قلت: له إرادة تليق به، كما أن للمخلوق إرادة تليق به.

قيل لك: وكذلك له محبة تليق به، وللمخلوق محبة تليق به. وله رضى وغضب يليق به، وللمخلوق رضى وغضب يليق به.

وإن قال: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام.

قيل له: والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة.

فإن قلت هذه إرادة المخلوق.

قيل لك: وهذا غضب المخلوق)[١].

فالرازي لم يفرق بين حقيقتين، حقيقة الغضب كصفة لله تعالى، وحقيقة الغضب كصفة للمخلوق.

الوجه الثالث: الرد على تأويلاته.

إن تأويل الرازي لـ «صفة الغضب» بإرادة الانتقام والعقاب فهذا إلغاء لحقيقة الصفة ومعناها[٢]؛ إذ الغضب والبغض والمقت والسخط والحب والرضا والإرادة وسائر الصفات مستلزمة لأمور أخرى من أقوال وأفعال، فإذا حملت

---

(١) التدمرية، ص ٣١-٣٢؛ بتصرف؛ وينظر: مجموع الفتاوى، (٥/ ٣٥١-٣٥٣)؛ وينظر شرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (٢/ ٦٨٥-٦٨٦).

(٢) موقف المتكلمين من الاستدلال من نصوص لكتاب والسنة: سليمان الغصن، (٢/ ٥٥٥).

تلك على اللوازم لزم من ذلك ابطال الصفات وطرد ذلك تعطيل الصانع[(١)].

والذي يبطل تأويله للغضب بالإرادة الحديث الذي في الصحيحين حيث يقول الرسول ﷺ: «**إِنَّ اللهَ كَتَبَ كِتَاباً قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الخلْقَ: إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي، فَهْوَ مَكْتُوبٌ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ**» وما كان سابقا لما يكون بعده لم يكن إلا بمشيئة الرب وقدرته. ومن قال ما ثم رحمة إلا إرادة قديمة، أو ما يشابهها، امتنع أن يكون له غضب مسبوق بها. فإن الغضب إن فُسِّرَ بالإرادة فالإرادة لم تسبق نفسها[(٢)].

وكذلك تأويله الغضب بالعذاب فهذا تفسير للصفة ببعض آثارها المخلوقة، والعذاب غير الصفة[(٣)]، لأن العذاب مفعول منفصل ينشأ من صفة غضبه ﷻ[(٤)]، إذ أن هناك فرق بين صفة الغضب والسخط القائمة بالرب تبارك وتعالى؛ وبين ما يترتب عليها من العذاب واللعنة، يقول ابن القيم: (والقرآن مملوء بذكر سخطه وغضبه على أعدائه وذلك صفة قائمة به، يترتب عليها العذاب واللعنة. لا أن السخط هو نفس العذاب واللعنة، بل هما أثر السخط والغضب وموجبهما. ولهذا يفرق بينهما كما قال تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾﴾ [النساء: ٩٣] ففرَّق بين عذابه وغضبه ولعنته وجعل كل واحد غير الآخر)[(٥)].

---

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١٤/ ٤٥٣-٤٥٤).

(٢) رسالة في الصفات الاختيارية: لابن تيمية، (٢/ ٦٠)، ضمن جامع الرسائل.

(٣) موقف المتكلمين، (٢/ ٥٥٥).

(٤) حادي الأراواح إلى بلاد الأفراح: لابن القيم، ص٥٩٩؛ وص٦٠٤.

(٥) مدارج السالكين، (١/ ٢٦٧)؛ وينظر رسالة في الصفات الاختيارية: لابن تيمية، (٢/ ٦٠ -٦١).

صفة الكره:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في تأويله لـ «صفة الكره» بالنهي وبإرادة السكون، - ولعل الرازي لم ينفِ الكره عن الله تعالى لأنه عده من الألفاظ الدالة على الإرادة التي يثبتها -.

وتأويله لـ «صفة الكره» بإرادة السكون باطل لأنه إلغاء لحقيقة الصفة ومعناها.

كما أن تفسير الكره بالنهي هو تفسير للصفة ببعض آثارها المخلوقة.

صفة السخط:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في نفيه لـ «صفة السخط» عن الله تعالى، ومن ثم أولها.

وسيكون الرد عليه بأن «صفة السخط» ثابتة لله تعالى، بدلالة الكتاب والسنة، فمن دلالة الكتاب العزيز قوله تعالى: ﴿أَفَمَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ كَمَنۢ بَآءَ بِسَخَطٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٦٢﴾﴾ [آل عمران: ٨٠]: ﴿تَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِى ٱلْعَذَابِ هُمْ خَٰلِدُونَ﴾ [المائدة: ٨٠]: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُوا۟ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُوا۟ رِضْوَٰنَهُۥ فَأَحْبَطَ أَعْمَٰلَهُمْ ﴿٢٨﴾﴾ [محمد: ٢٨] فالمتأمل لهذه النصوص يجد أن الله تعالى قد فرق بين سخطه وبين عقابه، فالسخط صفة قائمة به، يترتب عليها العذاب واللعنة، لا أن السخط هو نفس العذاب واللعنة، بل هي أثر السخط والغضب وموجبها[1].

---

(١) ينظر مدارج السالكين: لابن القيم، (١/ ٢٦٧).

أما عن دلالة السنة الشريفة على «صفة السخط» منها دعاء النبي ﷺ: «**اللَّهُمَّ أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، ...**».

فتأمل ذكر استعاذته ﷺ بـ «صفة الرضا» من «صفة السخط»، فلو كان السخط هو العقاب لما جازت الاستعاذة به، لأن العذاب مخلوق، ولا يستعاذ بالمخلوق بل تكون الاستعاذة بصفات الله تعالى[(١)].

صفة الأسف:

خالف الرازي السلف الصالح في نفيه لـ «صفة الأسف» عن الله تعالى، لأنه من المتشابهات التي يجب تأويلها، ومن ثم أول «صفة الأسف» بالغضب. ومما يجدر التنبيه إليه هنا أنه أول الأسف بالغضب بعد أن نفى الأسف، لا أنه فسر الأسف بالغضب. وهو لم يرتضِ إطلاق الغيظ على الله تعالى إلاّ أنه لم يوفق لإيضاح السبب في عدم هذا الإطلاق.

وسيكون الرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: ثبوت «صفة الأسف» لله تعالى.

لقد دل النص القرآني على ثبوت هذه الصفة لله تعالى، كما سبق ذكر هذا[(٢)].

الوجه الثاني: إبطال تأويلاته، وذلك بإيضاح المعنى الصحيح للأسف في حق الله تعالى.

سبق إيضاح معنى الأسف في اللغة والمعنى اللائق بالله تعالى[(٣)]، فبطل تأويل

---

(١) مدارج السالكين: لابن لاقيم، (١/ ٢٦٧).

(٢) يراجع: المطلب الأول من هذا المبحث.

(٣) يراجع: المطلب الأول من هذا المبحث.

الرازي، إضافة إلى أن الآية فيها رد على من فسر السخط والغضب بالانتقام، لأن فعل الشرط ﴿ءَاسَفُونَا﴾ [الزخرف: ٥٥] غير جواب الشرط: ﴿ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾[١].

فهذه الآية العظيمة مع دلالتها على صفة الأسف فقد دلت على الفرق بين الفعل وهو الأسف، وبين أثره ولازمه وهو العذاب الواقع، فأثبتت أسفا قام به تعالى، وأثبتت مفعولا وهو الإغراق الذي هو ثمرة ذلك الفعل لأن الشرط غير المشروط[٢].

الوجه الثالث: إيضاح السبب في عدم وصف الله تعالى بالغيظ.

لا يوصف الله تعالى بالغيظ[٣]، لأن صفات الله تعالى توقيفية لا مجال للعقل فيها، فالغيظ لم يرد لا في كتاب ولا سنة، فلا يوصف الله تعالى به.

صفة المقت:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في نفيه لـ «صفة المقت» عن الله تعالى، ومن ثم أوجب تأويلها.

فصفة المقت صفة ثابتة لله تعالى بدلالة الكتاب والسنة؛ كما سبق ذكره، وكما قد سبق إيضاح المعنى الصحيح للمقت، ففي هذا رد كاف على الرازي، كما أن مقت الله تعالى غير مقت العباد المخلوقين، يقول ابن تيمية: (وكذلك وصف نفسه بأنه يمقت الكفار، ووصفهم بالمقت فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟

---

(١) ينظر شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٢٧٠-٢٧١).

(٢) ينظر: شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٢٧٠-٢٧١)؛ والحكمة والتعليل عند أهل السنة والجماعة: عبدالله الشهري، (١/ ١٠١).

(٣) الحجة في بيان المحجة: لأبي القاسم الأصفهاني، (٢/ ٤٩٠).

يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى ٱلْإِيمَٰنِ فَتَكْفُرُونَ﴾ [غافر: ١٠] وليس المقت كالمقت)[١].

(١) التدمرية، ص٢٦.

المبحث الثامن عشر

صفات الكمال المقيدة بالمجازاة والعقوبة العادلة والتي تكون في المقابل

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معاني صفات الكمال المقيدة بالمجازاة والعقوبة العادلة والتي تكون في المقابل.

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفات الكمال المقيدة بالمجازاة والعقوبة العادلة والتي تكون في المقابل.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.



المطلب الأول
معاني صفات الكمال المقيدة بالمجازاة والعقوبة العادلة والتي تكون في المقابل وورودها في الكتاب والسنة

الاستهزاء:

الهُزْء: السخرية، وهَزَأَ به إذا سَخِر، وهزأني البرد: إذا أصابك بشدة، وضربه حتى أهزأه: أي قتله، وأقبلت ناقته تهزأ أي تسرع، وهزأ الشيء هزء كسره، وهزأ الرجل إذا مات(١).

المكر:

المكر هو: احتيال في خفية(٢)، وهو الاحتيال والخداع، والمكر: سقي الأرض، يقال: امكروا الأرض فإنها صلبة ثم احرثوها يريدوا اسقوها، وهو أيضًا نبت، والمكر أيضًا حسن خدالة الساقين. وأصل المكر والكيد والخداع: هو إيصال الشيء إلى الغير بطريق خفي(٣)، وهو التوصل بالأسباب الخفية إلى الإيقاع بالخصم(٤).

---

(١) ينظر: معجم تهذيب اللُغة: للأزهري، (٤/ ٣٧٥٥)؛ ومعجم مقاييس اللُغة: لابن فارس، (٦/ ٥٢)؛ والمحيط في اللغة: للصاحب بن عباد، (٤/ ٣٧). مادة (هزأ).

(٢) ينظر: المحيط في اللغة: للصاحب بن عباد، (٦/ ٢٦٣)؛ ومعجم تهذيب اللغة: للأزهري (٤/ ٣٤٣٤)؛ ومعجم مقاييس اللُغة: لابن فارس، (٥/ ٣٤٥)؛ ومجمل اللُغة، (٢/ ٨٣٨) ولسان العرب: لابن منظور، (٦/ ٤٢٤٧). مادة (مكر).

(٣) إعلام الموقعين: لابن القيم، (٣/ ٢١٨).

(٤) شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٣٣١-٣٣٢).

الكيد:

الكيد: التدبير بباطل أو حق، والكيد المكر، وهو معالجة الشيء بقوة، وهو من المكيدة، وهو الاحتيال والاجتهاد وبه سميت الحرب كيدا، وكادت المرأة تكيد كيدا إذا حاضت، والكيد إخراج الزند من النار، وصياح الغراب بجهد، والقيء[١].

الخداع:

الخدَاع: الحيلة، والإخداع إخفاء الشيء وبذلك سميت الخزانة المِخْدَع، والحرب خُدْعَة لأنها تخدع أهلها، وطريق خادع: جائر مخالف للقصد لا يفطن له، وماء خادع: لا يهتدى إليه، والخداع: المنع، ودينار خادع أي ناقص، وخدع خير الرجل: قل، وخلق خادع: متلون، وخدعت العين خدعا: لم تنم[٢].

السخرية:

سَخِرَ منه وبه إذا تهزأ به، يدل على احتقار واستذلال، يقال: خادم سخرة، ورجل سخرة[٣].

---

(١) ينظر: المحيط في اللغة: للصاحب بن عباد، (٦/ ٣٠٦). معجم تهذيب اللُغة: للأزهري، (٤/ ٣٠٧٦). مجمل اللُغة: لابن فارس، (٢/ ٧٧٤). معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٥/ ١٤٩)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٥/ ٣٩٦٥). مادة (كاد).

(٢) ينظر: المحيط في اللغة: للصاحب بن عباد، (١/ ١٢٢) معجم تهذيب اللغة: للأزهري، (١/ ٩٩٤)؛ معجم مقاييس اللُغة: لابن فارس، (٢/ ١٦١)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٢/ ١١١٣). مادة (خدع).

(٣) معجم تهذيب اللُغة: للأزهري، (٢/ ١٦٥٠)؛ ومعجم مقاييس اللُغة: لابن فارس، (٣/ ١٤٤)؛ ومجمل اللُغة: لابن فارس، (١/ ٤٩٠)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٣/ ١٩٦٣). مادة (سخر).

النسيان:

النسيان: ضد الذكر والحفظ، ويأتي بمعنى الترك، والنَّسوة: الترك للعمل، والنِّسي: الشيء المنسي الذي لا يذكر، وما سقط من منازل المرتحلين من رذال أمتعتهم، وما أغفل من شيء حقير، ونُسِيَ هو الذي لا يعد في القوم لأنه منسي، والنسيان له معنيان: أحدهما إغفال الشيء، والثاني: تركه الشيء(١).

المحال:

المَحْل: الشدة والجوع الشديد، وأرض محل: لم يصبها المطر، والمحل: الجدب، ورجل محل: لا ينتفع به، وفلان يماحل عن الإسلام أي يماكر ويدافع، والمحال: الغضب والتدبير والجدال، والمِحَال الكيد والمكر، والمِحَال مأخوذ من قول العرب: محل فلان بفلان أي سعى به إلى السلطان وعرضه لأمر يهلكه، وهو المكر بالحق، وهو الغضب(٢).

الانتقام:

نَقِمْتُ: أي بالغت في كراهية الشيء، وقال الليث يقال: لم أرضَ حتى نَقِمْتُ وانتقمت إذا كافأه عقوبة بما صنع، والنقمة: الإنكار(٣).

---

(١) ينظر: معجم تهذيب اللُغة: للأزهري، (٤/ ٣٥٦٥)؛ ومعجم مقاييس اللُغة: لابن فارس، (٥/ ٤٢١)؛ ومجمل اللُغة: لابن فارس، (٢/ ٨٦٦)؛ والمحيط في اللغة: للصاحب بن عباد، (٨/ ٣٨٦)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٦/ ٤٤١٥). مادة (نسا).

(٢) معجم تهذيب اللُغة: للأزهري، (٤/ ٣٣٥٣-٣٣٥٤)؛ ومعجم مقاييس اللغة: لابن فارس (٥/ ٣٠٢)؛ والمحيط في اللغة: للصاحب بن عباد، (٣/ ١١٦)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٦/ ٤١٤٧). مادة (محل).

(٣) معجم تهذيب اللُغة: للأزهري، (٤/ ٣٦٥٤)؛ ومجمل اللُغة: لابن فارس، (٢/ ٨٢٥)؛ ولسان العرب: لابنمنظور، (٦/ ٤٥٣١). مادة (نقم).

ومعنى صفات الكمال المقيدة بالمجازاة والعقوبة العادلة والتي تكون في المقابل اللائق بالله تعالى: مما لا شك فيه أن صفات الله تعالى كلها صفات كمال، لا نقص فيها بوجه من الوجوه[١]. لكن إذا كانت الصفة كمالا في حال ونقصا في حال لم تكن جائزة في حق الله ولا ممتنعة على سبيل الإطلاق، فلا تثبت له إثباتا مطلقا ولا تنفى عنه نفيا مطلقا بل لا بد من التفصيل: فتجوز في الحال التي تكون كمالا، وتمتنع في الحال التي تكون نقصا، وذلك كالمكر والكيد ونحوها. فهذه الصفات تكون كمالا إذا كانت في مقابلة مثلها، لأنها تدل على أن فاعلها ليس بعاجز عن مقابلة عدوه بمثل فعله، وهذا هو وجه المدح والثناء فيها[٢].

وهي صفات فعلية لأنها تتعلق بمشيئة الله تعالى[٣].

إن هذه الصفات لا يوصف الله بها مطلقا[٤]، لأن هذه الأفعال ليست ممدوحة مطلقا، بل تمدح في موضع، وتذم في موضع، فلا يجوز إطلاق أفعالها على الله

---

(١) القواعد المثلى: لابن عثيمين، ص ٢٣.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٧/ ١١١)؛ والفتاوى الكبرى، (٣/ ٢١٣-٢١٤)؛ ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٢٤٩)؛ واغاثة اللهفان، (١/ ٥٢٧)؛ والقواعد المثلى: لابن عثيمين، ص ٢٦ - ٢٧؛ وشرح لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد: لابن عثيمين، ص ١٢٣، ضمن الرسائل والمتون العلمية؛ ومعارج القبول: للحكمي، (١/ ١١٨)؛ ومنهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل وأثر المنهجين في العقيدة: جابر إدريس، (١/ ٣٩١).

(٣) شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٣٣٦)؛ وصفات الله الواردة في الكتاب والسنة: علوي السقاف، ص٤٩؛ ١١٢؛ ١٤١؛ ٢٢١؛ ٢٣٩.

(٤) مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٢٥٠)؛ والوابل الصيب، ص٥٤؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٣٣٦).

مطلقا، فلا يقال إنه يمكر ويخدع ويستهزئ ويكيد، فكذلك بطريق الأولى لا يشتق منها أسماء يسمى بها. ولهذا لم يصف الله نفسه بهذه الصفات إلا على سبيل المقابلة والتقييد، وعلى وجه الجزاء لمن فعل ذلك بغير حق[١].

وقد علم أن المجازاة حسنة من المخلوق، فكيف من الخالق سبحانه[٢].

ووجه حسن كيد الله ﷻ ومكره وخداعه لمن يستحق أن الخالق سبحانه قابل كيد المخلوق ومكره وخداعه الذي لا شيء أقبح منه بكيده ومكره وخداعه الذي لا شيء أحسن منه، لأنه عدل ومجازاة[٣].

ولهذا لم يذكر الله أنه خان من خانوه، فقال تعالى: ﴿وَإِن يُرِيدُواْ خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُواْ ٱللَّهَ مِن قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝٧١﴾ [الأنفال: ٧١] فقال: ﴿فَأَمْكَنَ مِنْهُمْۗ﴾، ولم يقل: فخانهم، لأن الخيانة خِدْعَة في مقام الائتمان، وهي صفة ذم مطلقا، وبذا عرف أن قول بعض العوام: (خان الله من يخونه) منكر فاحش يجب النهي عنه[٤].

كما أنه لا يشترط في إطلاق هذه الألفاظ على الله ﷻ الاقتران اللفظي دوما بالمخلوق، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ﴾ [الرعد: ١٣] على تفسير المحال بأنه الكيد والمكر، وقوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ ٱللَّهِۚ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٢٤٩-٢٥٠)؛ وينظر شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٣٣١-٣٣٢)؛ وشرحها للفوزان، ص٦٤.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٢٥٠)؛ وينظر: الفوائد: لابن القيم، ص١٨٢-١٨٣.

(٣) الوابل الصيب: لابن القيم، ص٥٤.

(٤) القواعد المثلى: لابن عثيمين، ص٢٧.

ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿٩٩﴾﴾ [الأعراف: ٩٩] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ كَيْدِى مَتِينٌ﴾ [الأعراف: ١٨٣] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ﴾ [إبراهيم: ٤٧][1].

كما أن إطلاقها على الله تعالى بلا قيد مجازاة أو عقاب لا يجوز لعدة أمور منها:

١) مخالفتها لما ورد في الكتاب والسنة لأنها لم ترد فيهما إلا مقيدة بقيد الجزاء والعقاب.

٢) لما يلزم من إطلاقها من وصفه بالنقيضين، إذ أن هذه الأفعال تحتمل المدح والذم إذ يمكن أن يكون المكر من سوء نية وفساد طوية ويمكن أن يكون مقابلة للسوء بمثله، كما قال تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، وقوله: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾ [النحل: ١٢٦] فيجوز العقاب بالمثل دون ما زاد فدل على أنه ليس بمذموم شرعا.

والجمع بين النقيضين ممتنع لذاته إذ لا يمكن ارتفاعهما ولا اجتماعهما.

٣) إن إطلاقهما على الله غير مقيدة نوع من مثل السوء فيكون مطلقها قد أقام بالله مثل سوء والله منزه عن ذلك.

٤) أن الله تعالى يوصف بالصفات الحسنى والنعوت العليا وهي ما خلصت للدلالة على الكمال والجمال وهذا النوع من الأفعال غير المقيدة ليست كذلك لدلالتها على المدح والذم على وجه الاستواء لأن ذلك هو دلالة مطلقها[2].

---

(١) ينظر مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٢٤٨؛ و٢٥١)؛ والنفي في باب الصفات بين أهل السنة والجماعة والمعطلة: أزرقي سعيدان، (١/ ٢٥٧).

(٢) ينظر: القواعد الكلية للأسماء والصفات عند السلف: د/ إبراهيم البريكان، ص ١٨٧ - ١٨٨.

ولقد دل الكتاب العزيز والسنة النبوية على صفات الكمال المقيدة بالمجازاة والعقوبة العادلة والتي تكون في المقابل، حيث ورد الاستهزاء بالمستهزئين في قول تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾﴾ [البقرة: ١٤ - ١٥].

ووردت السخرية بمن سخر من عباده المؤمنين قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَٰتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [التوبة: ٧٩].

وورد المكر بلفظ (مَكَرَ) في قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَٰكِرِينَ ﴿٥٤﴾﴾ [آل عمران: ٥٤].

وبلفظ (مَكَرْنَا) في قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النمل: ٥٠].

وبلفظ (يمكر) في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَٰكِرِينَ ﴿٣٠﴾﴾ [الأنفال: ٣٠].

وبلفظ (مَكْر) في ثلاثة مواضع منها قوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَٰسِرُونَ ﴿٩٩﴾﴾ [الأعراف: ٩٩].

وورد الكيد بلفظ (أكيد) في قوله تعالى ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ﴿١٥﴾ وَأَكِيدُ كَيْدًا ﴿١٦﴾﴾ [الطارق: ١٥ - ١٦]. وبلفظ (كيدي) مرتين منها قوله: ﴿وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ [القلم: ٤٥].

وورد (المحال) في قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يُجَٰدِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾ [الرعد: ١٣].

وورد الانتقام بلفظ (انتقمنا) خمس مرات منها قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥٥﴾﴾ [الزخرف: ٥٥].

وورد بلفظ (ينتقم) في قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَ ۚ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ﴾ [المائدة: ٩٥].

وبلفظ (منتقمون) أربع مرات، منها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِۦ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَآ ۚ إِنَّا مِنَ ٱلْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [السجدة: ٢٢].

وورد بلفظ (انتقام) أربع مرات منها قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِۦ رُسُلَهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ ﴿٤٧﴾﴾[إبراهيم: ٤٧].

وورد النسيان بلفظ (نسيناكم) في قوله تعالى: ﴿فَذُوقُوا۟ بِمَا نَسِيتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَآ إِنَّا نَسِينَٰكُمْ ۖ وَذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْخُلْدِ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾﴾ [السجدة: ١٤].

وبلفظ (نسيهم) في قوله تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ۗ﴾ [التوبة: ٦٧].

وبلفظ (ننساكم) (في قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ ٱلْيَوْمَ نَنسَىٰكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا وَمَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن نَّٰصِرِينَ ﴿٣٤﴾﴾ [الجاثية: ٣٤].

وبلفظ (ننساهم) في قوله تعالى: ﴿فَٱلْيَوْمَ نَنسَىٰهُمْ كَمَا نَسُوا۟ لِقَآءَ يَوْمِهِمْ هَٰذَا وَمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَجْحَدُونَ﴾ [الأعراف: ٥١].

وبلفظ (تُنْسى) في قوله تعالى: ﴿قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ﴾ [طه: ١٢٦].

ومن السنة حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في آخر أهل النار خروجا منها وآخر أهل الجنة دخولا فيها، وفيه أنه قال يخاطب الله ﷻ: **«تَسْخَرُ مِنِّي؟ أَوْ تَضْحَكُ**

مِنِّي، وَأَنْتَ الْمَلِكُ»[١].

وحديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: كان رسول الله ﷺ يدعو يقول: «رَبِّ أَعِنِّي وَلاَ تُعِنْ عَلَيَّ، وَانْصُرْني وَلاَ تَنْصُرْ عَلَيَّ، وَامْكُرْ لِي وَلاَ تَمْكُرْ عَلَيَّ، ...»[٢].

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، (٦٥٧١)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب آخر أهل النار خروجا، (١٨٦).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب ما يقول الرجل إذا سلم، (١٥١٠)؛ والترمذي في الجامع الصحيح، الدعوات، في دعاء النبي ﷺ، (٣٥٥١)؛ وابن ماجة في سننه، كتاب الدعاء، باب دعاء الرسول ﷺ، (٣٨٣٠)؛ والنسائي في عمل اليوم والليلة، ص١٨٩، باب الاستنصار عند اللقاء، وإسناده صحيح.
ينظر صحيح سنن أبي داوود، (١٣٣٧)، وصحيح سنن الترمذي: للألباني، (٢٨١٦).

المطلب الثاني
موقف الرازي من صفات الكمال المقيدة بالمجازاة والعقوبة العادلة والتي تكون في المقابل

لقد ذكر الرازي أن هناك ألفاظا تدل على صفات لا يمكن إثباتها في حق الله تعالى، وفي هذا يقول: (المسألة الثانية: اعلم أنه قد ورد في القرآن ألفاظ دالة على صفات لا يمكن إثباتها في حق الله تعالى، ونحن نعد منها صورا، فأحدها الاستهزاء، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥])(١).

ثم وضع قانونا عاما حول هذه الصفات وهو كما يقول: (و اعلم أن القانون الصحيح في هذه الألفاظ أن نقول: لكل واحد من هذه الأحوال أمور توجد معها في البداية، وآثار تصدر عنها في النهاية، فتحمل هذه الألفاظ على نهاية الأعراض لا على بداية الأعراض...) ويقول: (أن كل صفة تثبت للعبد مما يختص بالأجسام فإذا وصف الله تعالى بذلك فذلك محمول على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض)(٢).

---

(١) أخذ الرازي يذكر عدادا من الصفات التي تكون في المقابل كـ«الاستهزاء»، و«المكر»، وعد منها صفات ذاتية ثابتة في حق الله تعالى كـ«التكبر»، وصفات فعلية ثابتة في حق الله تعالى كـ«الحياء»، و«الغضب»، و«العجب»، ينظر إلى كلامه الذي ذكرته في التفسير الكبير، مج١، ج١، ص ١٥٣.

(٢) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٥٣ - ١٥٤ بتصرف؛ وص ٢٦٢، وهو هنا يراها أعراضا نفسانية؛ وج٢، ص١٣٢؛ ومج٣، ج٥، ص١٠؛ ومج١٣، ج٢٦، ص١٢٧.

كما نجد أنه قد عرف كلا من الاستهزاء والمكر والخداع والكيد والانتقام والمماحلة، من حيث اللغة.

سأذكر موقفه من كل صفة من الصفات التي تكون في المقابلة على حده، وهي كالآتي:

أولًا: موقفه من «الاستهزاء»:

عرف الرازي الاستهزاء بقوله: (ما الاستهزاء؟ الجواب: أصل الباب الخفة من الهزء وهو العدو السريع، وهزأ يهزأ مات على مكانه، وناقته تهزأ به أي تسرع، وحده أنه عبارة عن إظهار موافقة مع إبان ما تجري مجرى السوء على طريق السخرية)(١).

ويقول: (قال بعضهم: إن نفس الهزء قد يسمى جهلا وجهالة فقد روي عن بعض أهل اللغة إن الجهل ضد الحلم، كما قال بعضهم: إنه ضد العلم)(٢).

وقد نفى أن يكون الله تعالى متصفا بصفة الاستهزاء، وفي هذا يقول: (كيف يجوز وصف الله تعالى بأنه يستهزئ وقد ثبت أن الاستهزاء لا ينفك عن التلبيس، وهو على الله محال، ولأنه لا ينفك عن الجهل، لقوله: ﴿قَالُوٓاْ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًاۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنۡ أَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ [البقرة: ٦٧] والجهل على الله محال)(٣).

فجاءت تأويلاته لصفة الاستهزاء كالآتي:

أحدها: أن ما يفعله الله بهم جزاء على استهزائهم سماه بالاستهزاء، لأن

(١) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٦٩.

(٢) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٧٠؛ وج١، ص١٥٣.

(٣) التفسير الكبير، مج٢، ج٣، ص ١١٨.

جزء الشيء يسمى باسم ذلك الشيء قال تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشورى: ٤٠] ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٩٤] ﴿إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمۡ﴾ [النساء: ١٤٢] ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُۖ وَٱللَّهُ خَيۡرُ ٱلۡمَٰكِرِينَ ۝٥٤﴾ [آل عمران: ٥٤]... الخ.

ثانيها: أن ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع عليهم وغير ضار بالمؤمنين، فيصير كأن الله استهزأ بهم.

ثالثها: أن من آثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة فذكر الاستهزاء، والمراد حصول الهوان لهم تعبيرا بالسبب عن المسبب.

رابعها: أن استهزاء الله بهم أن يظهر لهم من أحكامه في الدنيا مالهم عند الله خلافها في الآخرة، كما أنهم أظهروا للنبي ﷺ والمؤمنين أمرا مع أن الحاصل منهم في السر خلافه، وهذا التأويل ضعيف، لأنه تعالى لما أظهر لهم من أحكام الدنيا فقد أظهر الأدلة الواضحة بما يعملون به في الدار الآخرة من سوء المنقلب والعقاب العظيم، فليس في ذلك مخالفة لما أظهره في الدنيا.

خامسها: أن الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ في الدنيا وفي الآخرة، أما في الدنيا فلأنه تعالى أطلع الرسول على أسرارهم مع أنهم كانوا يبالغون في إخفائها عنه، وأما في الآخرة فلأنه إذا دخل المؤمنون الجنة، والكافرون النار فتح الله من الجنة بابا على الجحيم في الموضع الذي هو مسكن المنافقين، فإذا رأى المنافقون الباب مفتوحا أخذوا يخرجون من الجحيم ويتوجهون إلى الجنة، وأهل الجنة ينظرون إليهم، فإذا وصلوا إلى باب الجنة فهناك يغلق دونهم الباب[١] فذاك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ أَجۡرَمُواْ كَانُواْ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يَضۡحَكُونَ ۝٢٩ وَإِذَا مَرُّواْ بِهِمۡ

---

(١) هذا القول أورده عن ابن عباس رضي الله عنهما.

يَتَغَامَزُونَ ﴿٣٠﴾ وَإِذَا انقَلَبُوٓاْ إِلَىٰٓ أَهْلِهِمُ انقَلَبُواْ فَكِهِينَ ﴿٣١﴾ وَإِذَا رَأَوْهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ لَضَآلُّونَ ﴿٣٢﴾ وَمَآ أُرْسِلُواْ عَلَيْهِمْ حَٰفِظِينَ ﴿٣٣﴾ فَٱلْيَوْمَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنَ ٱلْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [المطففين: ٢٩ - ٣٤] فهذا هو الاستهزاء بهم(١).

كما أورد الرازي مجموعة من الأسئلة هي كالآتي:

س: (كيف ابتدأ قوله: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥] ولم يعطف على الكلام الذي قبله؟

الجواب: هو استئناف في غاية الجزالة والفخامة. وفيه أن الله تعالى هو الذي يستهزئ بهم استهزاء العظيم الذي يصير استهزاؤهم في مقابلته كالعدم، وفيه أن الله تعالى هو الذي يتولى الاستهزاء بهم انتقاما للمؤمنين، ولا يحوج المؤمنين إلى أن يعارضوهم باستهزاء مثله.

س: هل قيل: إن الله مستهزئ بهم ليكون مطابقا لقوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [البقرة: ١٤].

الجواب: أن (يستهزئ) يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت، وهذا كانت نكايات الله فيهم ﴿أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ﴾ [التوبة: ١٢٦] وأيضًا فما كانوا يخلون في أكثر أوقاتهم من تهتك أستار وتكشف أسرار واستشعار حذر من أن تنزل عليهم آية ﴿يَحْذَرُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُم بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ ۚ قُلِ ٱسْتَهْزِءُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ مُخْرِجٌ مَّا تَحْذَرُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [التوبة: ٦٤])(٢).

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٧٠.

(٢) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٧٠-٧١.

ثانيًا: موقفه من المكر:

عرف الرازي المكر في اللغة حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُۖ وَٱللَّهُ خَيۡرُ ٱلۡمَٰكِرِينَ ۝٥٤﴾ [آل عمرآن: ٥٤]: (وفيه مسائل:

(المسألة الأولى): أصل المكر في اللغة: السعي بالفساد في خفية و-[مُدَاجَاة] كذا -[١]، قال الزجاج: يقال: مكر الليل، وأمكر إذا أظلم، وقال الله تعالى: ﴿وَإِذۡ يَمۡكُرُ بِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [الأنفال: ٣٠] وقال: ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيۡهِمۡ إِذۡ أَجۡمَعُوٓاْ أَمۡرَهُمۡ وَهُمۡ يَمۡكُرُونَ﴾ [يوسف: ١٠٢]، وقيل أصله من اجتماع الأمر وإحكامه، ومنه امرأة ممكورة، أي مجتمعة الخلق وإحكام الرأي، يقال له الإجماع والجمع، قال تعالى: ﴿فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ وَشُرَكَآءَكُمۡ﴾ [يونس: ٧١] فلما كان المكر رأيا محكما قويا مصونا عن جهات النقص والفتور، لا جرم سمي مكرا)، ويقول: (المكر عبارة عن الاحتيال في إيصال الشر)[٢].

ويقول أيضًا: (المكر عبارة عن صرف الشيء عن وجهه الظاهر بطريقة الحيلة)[٣].

وعد لفظ «المكر» من الألفاظ المتشابهة، وفي هذا يقول: (المسألة الثالثة: المكر عبارة عن الاحتيال في إيصال الشر، والاحتيال على الله محال، فصار لفظ المكر في حقه من المتشابهات وذكروا في تأويله وجوها:

(أحدها): أنه تعالى سمى جزاء المكر بالمكر، كقوله: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ

---

(١) الدُّجَّة: شدة ظلمة الليل. ينظر: مختار الصحاح: للرازي، ص٨٣، والمعجم الوسيط، (١/ ٢٧١).

(٢) التفسير الكبير، مج٤، ج٨، ص٦٥؛ ومج١٠، ج٢٠؛ ص٣٨.

(٣) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص٦٦.

﴿مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] وسمى جزاء المخادعة بالمخادعة، وجزاء الاستهزاء بالاستهزاء.

(الثاني): أن معاملة الله معهم كانت شبيهة بالمكر فسمي بذلك.

(الثالث): أن هذا اللفظ ليس من المتشابهات، لأنه عبارة عن التدبير المحكم الكامل ثم اختص في العرف بالتدبير في إيصال الشر إلى الغير، وذلك في حق الله تعالى غير ممتنع والله اعلم)(١).

(الرابع): أن المكر بمعنى العذاب، وفي هذا يقول الرازي: (ويدل قوله: ﴿أَفَأَمِنُوا۟ مَكْرَ ٱللَّهِ﴾ [الأعراف: ٩٩] أن المراد أن يأتيهم عذابه من حيث لا يشعرون. قاله على وجه التحذير، وسمى هذا العذاب مكرا توسعا، لأن الواحد منا إذا أراد المكر بصاحبه، فإنه يوقعه في البلاء من حيث لا يشعر به، فسمي العذاب مكرا لنزوله بهم من حيث لا يشعرون، وبين أنه لا يأمن نزول عذاب الله على هذا الوجه ﴿أَفَأَمِنُوا۟ مَكْرَ ٱللَّهِ﴾ [الأعراف: ٩٩])(٢).

(الخامس): أن مكر الله تعالى يكون في المقابلة، وفي هذا يقول عند قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا ۚ إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ﴾ [يونس: ٢١]: (فالمعنى أن هؤلاء الكفار لما قابلوا نعمة الله بالمكر، فالله ﷻ قابل مكرهم بمكر أشد من ذلك، وهو من وجهين:

الأول: ما أُعد لهم يوم القيامة من العذاب الشديد، وفي الدنيا من الفضيحة والخزي والنكال.

---

(١) التفسير الكبير، مج٤، ج٨، ص٦٦-٦٧.

(٢) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص١٨٦.

الثاني: أن رسل الله يكتبون مكرهم ويحفظونه، وتعرض عليهم ما في بواطنهم الخبيثة يوم القيامة، ويكون ذلك سببا للفضيحة التامة والخزي والنكال نعوذ بالله منه)[(١)].

(السادس): أن المراد منه التنبيه، وفي هذا يقول عند قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًاۚ إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ﴾ [يونس: ٢١]: (كالتنبيه على أنه تعالى يزيل عنهم تلك النعم، ويجعلهم منقادين للرسول مطيعين له، تاركين لهذه الاعتراضات الفاسدة، والله اعلم)[(٢)].

ويقول عند قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْمَكْرُ جَمِيعًاۖ﴾ [الرعد: ٤٢] قال الواحدي: (معناه أن مكر جميع الماكرين له ومنه، أي هو حاصل بتخليقه وإرادته، لأنه ثبت أن الله تعالى هو الخالق لجميع أعمال العباد، وأيضًا فذلك المكر لا يضر إلا بإذن الله تعالى ولا يؤثر إلا بتقديره، وفيه تسلية للرسول ﷺ، وأمان له من مكرهم، كأنه قيل له: إذا كان حدوث المكر من الله وتأثيره في الممكور به أيضًا من الله وجب أن لا يكون الخوف إلا من الله تعالى وأن لا يكون الرجاء إلا من الله تعالى)[(٣)].

وذهب بعض الناس إلى أن المعنى: فلله جزاء المكر، وذلك لأنهم لما مكروا بالمؤمنين بين الله تعالى أنه يجازيهم على مكرهم)[(٤)].

---

(١) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص٦٦.
(٢) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص٦٥.
(٣) ينظر إلى قول الواحدي في الوسيط، (٣/ ٢١)؛ والوجيز في تفسير الكتاب العزيز، (١/ ٥٧٦).
(٤) التفسير الكبير، مج١٠، ج١٩، ص٦٨.

ويقول عند قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا۟ مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ۝٥٠﴾ [النمل: ٥٠]وقد اختلفوا في مكر الله تعالى على وجوه:

(أحدها): أن مكر الله إهلاكهم من حيث لا يشعرون، شبه بمكر الماكر على سبيل الاستعارة، رُوي أنه كان لصالح عليه السلام مسجد في الحِجْر[1] في شِعْب[2] يصلي فيه، فقالوا زعم صالح أنه يفرغ منا إلى ثلاث فنحن نفرغ منه، ومن أهله قبل الثلاث فخرجوا إلى الشعب وقالوا إذا جاء يصلي قتلناه، ثم رجعنا إلى أهله فقتلناهم، فبعث الله تعالى صخرة فطبقت الصخرة عليهم فم الشعب فهلكوا وهلك الباقون بالصيحة.

(ثانيها): جاؤا بالليل شاهرين سيوفهم وقد أرسل الله تعالى الملائكة ملء دار صالح فدمغوهم بالحجارة، يرون الأحجار ولا يرون راميا.

(وثالثها): أن الله تعالى أخبر صالحا بمكرهم فتحرز عنهم فذاك مكر الله تعالى في حقهم)[3].

ويقول عند قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ [الأنفال: ٣٠]: (فإن قيل: كيف؟ قال: ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ ولا خير في مكرهم؟

---

(١) الحِجْر: هي مساكن ثمود قوم صالح، تعرف اليوم باسم مدائن صالح، وهي موضع أثري غير مسكون، أمر النبي ﷺ بالإسراع عند المرور من عندها، وهي اليوم تقع في منطقة العُلا بإمارة المدينة المنورة، في المملكة العربية السعودية. ينظر: معجم البلدان: لياقوت الحموي، (٢/ ٢٥٥)؛ والمعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية: حمد الجاسر، (٣/ ١٢٨٩)؛ وأطلس القرآن أماكن، أقوام، أعلام: شوقي أبو خليل، ص٣٦.

(٢) الشِّعْب: هو انفراج بين الجبلين، ينظر المعجم الوسيط، (١/ ٤٨٢).

(٣) التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٤، ص٢٠٣.

قلنا: فيه وجوه:

أحدها: أن يكون المراد أقوى الماكرين فوضع (خير) موضع أقوى وأشد، لينبه بذلك على أن كل مكر فهو يبطل في مقابلة فعل الله تعالى.

وثانيها: أن يكون المراد خير الماكرين لو قدر في مكرهم ما يكون خيرا وحسنا.

وثالثها: أن يكون المراد من قوله: ﴿وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ ليس هو التفضيل، بل المراد أنه في نفسه خير كما يقال: الثريد خير من الله تعالى)[١].

ويقول عند قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ ۖ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ ﴿٥٤﴾﴾ [آل عمرآن: ٥٤]: (وأما مكر الله تعالى بهم، ففيه وجوه:

(الوجه الأول)[٢]: مكر الله تعالى بهم هو أنه رفع عيسى عليه السلام إلى السماء، وذلك أن يهودا ملك اليهود، أراد قتل عيسى عليه السلام، وكان جبريل عليه السلام، لا يفارقه ساعة، وهو معنى قوله: ﴿وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾ [البقرة: ٨٧] فلما أراد ذلك أمره جبريل عليه السلام أن يدخل بيتا فيه رَوْزَنَة[٣]، فلما دخلوا البيت أخرجه جبريل عليه السلام من تلك الروزنة، وكان قد ألقي شبهه على غيره، فأُخذ وصُلب فتفرق الحاضرون ثلاث فرق، فرقة قالت: كان الله فينا فذهب[٤]، وأخرى قالت: كان ابن الله[٥]،

(١) التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص١٥٥-١٥٦.

(٢) كلمة [وجه] إضافة من عندي، لأن الرازي سيذكرها فيما بعد من أوجه.

(٣) الرَّوْزَنَة: هي الكوة غير النافذة، وهي عبارة عن الخرق في أعلى السقف. ينظر: لسان العرب: لابن منظور، (١٣/ ١٧٩)؛ والمعجم الوسيط، (١/ ٣٤٣).

(٤) هؤلاء هم اليعقوبية، ينظر تفسير ابن أبي حاتم، (٤/ ١١١٠، (٦٢٣٣)؛ وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٢/ ٤٤٩-٢٥٠)؛ والبداية والنهاية، (٢/ ٩٢).

(٥) هؤلاء هم النسطورية، ينظر المصدر نفسه.

والأخرى قالت: عبد الله ورسوله[١]، فأكرمه بأن رفعه إلى السماء، وصار لكل فرقة جمع فظهرت الكافرتان على الفرقة المؤمنة إلى أن بعث الله تعالى محمدا ﷺ، وفي الجملة، فالمراد من مكر الله بهم أن رفعه إلى السماء وما مكنهم من إيصال الشر إليه.

(الوجه الثاني): أن الحواريين كانوا إثنى عشر، وكانوا مجتمعين في بيت فنافق رجل منهم، ودل اليهود عليه، فألقى الله شبهه عليه ورفع عيسى، فأخذوا ذلك المنافق الذي كان فيهم، وقتلوه وصلبوه عن ظن أنه عيسى عليه السلام، فكان ذلك هو مكر الله بهم.

(الوجه الثالث): ذكر محمد بن إسحاق[٢] أن اليهود عذبوا الحواريين بعد أن رفع الله عيسى عليه السلام، فشمسوهم وعذبوهم، فلقوا منهم الجهد فبلغ ذلك ملك الروم، وكان ملك اليهود من رعيته فقيل له إن رجلا من بني إسرائيل ممن تحت أمركم كان يخبرهم أنه رسول الله، وأراهم إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص فقُتل، فقال: لو علمت ذلك لحلت بينه وبينهم، ثم بعث إلى الحواريين فانتزعهم من أيديهم وسألهم عن عيسى عليه السلام، فأخبروه فتابعهم على دينهم، وأنزل المصلوب فغيبه، وأخذ الخشبة فأكرمها وصانها، ثم غزا بني إسرائيل وقتل منهم خلقا عظيما ومنه ظهر أصل النصرانية في الروم، وكان اسم هذا الملك طباريس، وهو نصراني، إلا أنه ما أظهر ذلك، ثم إنه جاء بعده ملك آخر، يقال له: مطليس، وغزا بيت المقدس بعد ارتفاع عيسى بنحو من أربعين سنة، فقتل وسبى ولم يترك في مدينة بيت المقدس حجرا على حجر فخرج عند ذلك قريظة والنضير إلى

---

(١) هؤلاء هم المسلمون، ينظر المصدر نفسه.

(٢) محمد بن إسحاق بن يسار القرشي المدني أبو بكر وقيل أبو عبدالله، صاحب السيرة =

الحجاز فهذا كله مما جازاهم الله تعالى على تكذيبهم المسيح والهم بقتله.

(الوجه الرابع): أن الله تعالى سلط عليهم ملك فارس حتى قتلهم، وسباهم وهو قوله تعالى: ﴿بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ أُوْلِى بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الإسراء: ٥] فهذا هو مكر الله تعالى بهم.

(الوجه الخامس): يحتمل أن يكون المراد أنهم مكروا في إخفاء أمره، وإبطال دينه ومكر الله بهم حيث أعلى دينه وأظهر شريعته وقهره بالذل والدناءة أعداءه وهم اليهود، والله اعلم)[1].

ثالثًا: موقفه من الخداع:

عرف «الخداع» في اللغة، حيث يقول: (المسألة الأولى): اعلم أنه لا شبهة في أن الخديعة مذمومة، والمذموم يجب أن يميز من غيره لكي لا يفعل، وأصل هذه اللفظة الإخفاء، وسميت الخزانة المخدع، والأخدعان عرقان في العنق لأنهما خفيان، وقالوا: خدع الضب خدعا إذا توارى في جحره فلم يظهر إلا قليلا وطريق خيدع وخادع، إذا كان مخالفا للمقصد بحيث لا يفطن له، ومنه المخدع. وأما حدهما فهو إظهار ما يوهم السلامة والسداد، وإبطان ما يقتضي الإضرار بالغير والتخلص منه، فهو بمنزلة النفاق في الكفر والرياء في الأفعال الحسنة، وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين؛ لأن الدين يوجب الاستقامة والعدول عن

= النبوية، بحرا من بحور العلم، وهو أول من جمع مغازي رسول الله، ولد سنة ثمانين، اختلف في سنة وفاته، فقيل توفي سنة اثنتين وخمسين ومئة. ينظر: الطبقات الكبرى: لابن سعد، (٧/ ٣٢١-٣٢٢)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (٧/ ٣٣-٣٥، (١٠٥))؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (١/ ٢٣٠).

(١) التفسير الكبير، مج٤، ج٨، ص٦٧-٧٧.

الغرور والإساءة، كما يوجب المخالصة لله تعالى في العبادة، ومن هذا الجنس وصفهم المرائي بأنه مدلس إذا أظهر خلاف مراده، ومنه أخذ التدليس في الحديث[١]، لأن الراوي يوهم السماع ممن لم يسمع؛ وإذا أعلن ذلك لا يقال إنه مدلس)[٢].

هذا من حيث تعريفه للخداع من حيث اللغة، أما عن تأويل الخداع في حق الله تعالى فيقول عند قوله تعالى: ﴿وَهُوَ خَٰدِعُهُمۡ﴾ [النساء: ١٤٢]: (أي مجازيهم بالعقاب على خداعهم، قال ابن عباس رضي الله عنهما: (إنه تعالى خادعهم في الآخرة، وذلك أنه تعالى يعطيهم نورا كما يعطي المؤمنين، فإذا وصلوا إلى الصراط انطفأ نورهم وبقوا في الظلمة، ودليله قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمۡ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسۡتَوۡقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتۡ مَا حَوۡلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمۡ وَتَرَكَهُمۡ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبۡصِرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [البقرة: ١٧])[٣].

ثالثًا: موقفه من صفة الكيد:

عرف الرازي الكيد في اللغة قائلا: (اعلم أن الكيد هو إرادة مضرة بالغير على

---

(١) التدليس: هو السقط من الإسناد، وهو على نوعين واضح وخفي، أو تدليس شيوخ وإسناد.
والواضح أو تدليس الإسناد: هو أن يروي عمن لقيه ما لم يسمع منه، أو عمن عاصره ولم يَلْقَه، موهما أنه قد سمعه منه.
والخفي أو تدليس الشيوخ: هو الإتيان باسم الشيخ أو كنيته على خلاف المشهور به تعمية لأمره، وتوعيرا للوقوف على حاله.
ينظر: الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث: لابن كثير، (١/ ١٧٢-١٧٨)؛ ونزهة النظر شرح نخبة الفكر: لابن حجر، ص٦١-٦٢؛ وتدريب الراوي في شرح تقريب النواوي: للسيوطي، (١/ ١٨٦-١٨٨).

(٢) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص ٦٢.

(٣) التفسير الكبير، مج٦، ج١١، ص ٨٣؛ ومج١، ج٢، ص٦٣؛ بتصرف.

الخفية)[١]، ويقول: (الكيد ما يسوء من نزل به وإن حسن ممن وجد منه)[٢]، ويقول: (لفظ الكيد مشعر بالحيلة والخديعة)[٣]، ويقول: (الكيد السعي في فساد الحال على جهة الاحتيال عليه، يقال: كاده يكيده إذا سعى في إيقاع الضرر على جهة الحيلة عليه)[٤].

وقد استدل بأدلة عقلية لنفي «صفة الكيد» عن الله تعالى وفي هذا يقول عند قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ﴾ [يوسف: ٧٦]: (لفظ الكيد مشعر بالحيلة والخديعة، وذلك في حق الله تعالى محال. إلا أنا ذكرنا قانونا معتبرا في هذا الباب، وهو أن أمثال هذه الألفاظ تحمل على نهايات الأعراض لا على بداية الأعراض، وقررنا هذا الأصل في تفسير قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَـٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَـٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾﴾ [البقرة: ٢٦]، فالكيد السعي في الحيلة والخديعة، ونهايته إلقاء الإنسان من حيث لا يشعر في أمر مكروه، ولا سبيل إلى دفعه، فالكيد في حق الله تعالى محمول على هذا المعنى)[٥].

أما عن تأويلاته «لصفة الكيد» فهي كالآتي:

أولًا: أن كيد الله تعالى يكون في مقابلة كيدهم، وفي هذا يقول عند قوله

---

(١) التفسير الكبير، مج ١٦، ج٣٢، ص٩٩؛ ومج١١، ج٢٢، ص١٨٢.

(٢) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٨، ص٢٦٦؛ و٢٧٢.

(٣) التفسير الكبير، مج٩، ج١٨، ص١٨٢.

(٤) التفسير الكبير، مج٥، ج١٠، ص١٨٤؛ وينظر: التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص١٨٢.

(٥) التفسير الكبير، مج٩، ج١٨، ص١٨٢.

تعالى: ﴿وَأَكِيدُ كَيْدًا ۝١٦﴾ [الطارق: ١٥]: (واعلم أن الكيد في حق الله تعالى محمول على وجوه:

(أحدها): دفعه تعالى كيد الكفرة عن محمد عليه الصلاة والسلام ويقابل ذلك الكيد بنصرته وإعلاء دينه تسمية لأحد المتقابلين باسمه كقوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، وقال الشاعر:

أَلاَ لاَ يَجْهَلَنْ أَحَدٌ عَلَيْنا فَنَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الجَاهِلِينا[1]

وكقوله تعالى: ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾[الحشر: ١٩] وقوله: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢])[2]، ويقول: (الكيد والإساءة لا يطلق على فعل الله تعالى إلا بطريق المقابلة، وكذلك المكر فلا يقال: أساء الله إلى الكفار ولا اعتدى الله إلا إذا ذكر أولا فيهم شيئا من ذلك، ثم قال بعد ذلك بسببه لفظا في حق الله تعالى كما في قوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] وقال: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] وقال: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤] وقال: ﴿وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ [الطارق: ١٥] لأنا نقول: الكيد ما يسوء من نزل به وإن حسن ممن وجد منه، ألا ترى إلى أن إبراهيم عليه السلام قال: ﴿لَأَكِيدَنَّ أَصْنَٰمَكُم بَعْدَ أَن تُوَلُّواْ مُدْبِرِينَ﴾ [الأنبياء: ٥٧] من غير مقابلة)[3].

ثانيًا: أن «كيد الله» بمعنى الإمهال، وهذا هو الوجه الثاني لقوله تعالى: ﴿وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ [الطارق: ١٥] حيث يقول: «وثانيها) أن كيده تعالى بهم هو إمهاله

---

(١) هذا البيت لعمرو بن كلثوم التغلبي، والبيت في معلقته، ينظر شرح المعلقات: للزوزني، ص١٢٧.

(٢) التفسير الكبير، مج١٦، ج٣١، ص١٣٣.

(٣) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٨، ص٢٦٦.

إياهم على كفرهم حتى يأخذهم على غرة)[١].

ثالثًا: أن «كيد الله» بمعنى المكر، وفي هذا يقول الرازي: (وقوله: ﴿إِنَّ كَيْدِى مَتِينٌ﴾ [الأعراف: ١٨٣] قال ابن عباس: يريد إن مكري شديد)[٢].

رابعًا: أن «كيد الله» بمعنى عذابه في الآخرة أو عند الموت، حيث يقول الرازي: (لأن كيده هو عذابه، وسماه كيدا لنزوله بالعباد من حيث لا يشعرون)[٣]

رابعًا: موقفه من النسيان:

عد النسيان من الألفاظ التي لا يمكن إجراؤها على ظاهرها، وهو في حق الله محال، وفي هذا يقول عند قوله تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧]: (واعلم أن هذا الكلام لا يمكن إجراؤه على ظاهره لأنا لو حملناه على النسيان على الحقيقة لما استحقوا عليه ذما، لأن النسيان ليس في وسع البشر، وأيضًا فهو في حق الله تعالى محال)[٤].

ومن ثم أوجب تأويل النسيان في حق الله تعالى، حيث يقول: (فلابد من التأويل، وهو من وجهين:

(الأول): معناه أنهم تركوا أمره حتى صار بمنزلة المنسي، فجازاهم بأن صيرهم بمنزلة المنسي من ثوابه ورحمته، وبالجملة فسمى الله جزاء نسيانهم

---

(١) التفسير الكبير، مج١٦، ج٣٢، ص١٣٣.
(٢) التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص٧٤.
(٣) التفسير الكبير، مج ٨، ج ١٥، ص ٧٤؛ ومج ٩، ج ١٨، ص ١٨٢؛ ومج ١٤، ج ٢٨، ص٢٦٧؛ ومج١٥، ج٣٠، ص٩٧.
(٤) التفسير الكبير، مج٨، ج١٦، ص١٢٦.

بالنسيان كما في قوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشورى: ٤٠])(١).

(الثاني): النسيان ضد الذكر، فلما تركوا ذكر الله بالعبادة والثناء على الله، ترك ذكرهم بالرحمة والإحسان، وإنما حسن جعل النسيان كناية عن ترك الذكر لأن من نسي شيئا لم يذكره، فجعل اسم الملزوم كناية عن اللازم)(٢).

(الثالث): ويقول عند قوله تعالى: ﴿فَٱلۡيَوۡمَ نَنسَىٰهُمۡ كَمَا نَسُواْ لِقَآءَ يَوۡمِهِمۡ هَٰذَا﴾ [الأعراف: ٥١] نتركهم في عذابهم كما تركوا العمل للقاء يومهم هذا، وهذا هو قول الحسن ومجاهد والسدي والأكثرين)(٣).

(الرابع): أن المراد من النسيان أنه لا يجيب دعائهم ولا يرحمهم(٤).

(الخامس): نجعلهم بمنزلة الشيء المنسي غير المبالى به(٥).

خامسًا: موقفه من «السخرية»:

يقول الرازي عند قوله تعالى: ﴿سَخِرَ ٱللَّهُ مِنۡهُمۡ﴾ [التوبة: ٧٦]: (فقد عرفت القانون في هذا الباب(٦). وقال الأصم: المراد أنه تعالى قبل من هؤلاء المنافقين

---

(١) التفسير الكبير، مج٨، ج١٦، ص١٢٦؛ ومج٧، ج١٤، ص٩٤.

(٢) التفسير الكبير، مج ٨، ج ١٦، ص ١٢٦؛ ومج ٤، ج ٧، ص ١٤٤؛ ومج١١، ج٢١، ص١٤٧؛ ومج١١، ج٢٢، ص١٢٤.

(٣) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص٩٣ ومج٨، ج١٥، ص٣٩ ومج١٤، ج٢٧، ص٢٧٤ ومج١٣، ج٢٥، ص١٨٠؛ وص١٨٤؛ ومج٤، ج٧، ص١٤٥ ومج٢، ج٣، ص٢٢٦-٢٢٧ ومج٣، ج٦، ص١٤٩ ومج١١، ج٢١، ص٢٣٩ ومج١١، ج٢٢، ص١٢٤.

(٤) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص٩٤.

(٥) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٢٤٧.

(٦) المراد من هذا القانون قوله: (اعلم أن القانون الصحيح في هذه الألفاظ أن نقول: لكل واحد من هذه الأحوال أمور توجد معها في البداية، وآثار تصدر عنها في النهاية، فتحمل =

ما أظهروه من أعمال البر مع أنه لا يثيبهم عليها، فكان ذلك كالسخرية)(١).

سادسًا: موقفه من «الانتقام»:

عرف الرازي «الانتقام» في اللغة بقوله: (الانتقام في اللغة: سلب النعمة بالعذاب)(٢).

وعد «الانتقام» من صفات الأفعال(٣)، كما عده من المتشابهات، وفي هذا يقول: (ولفظ «الانتقام» في حق الله تعالى من المتشابهات كالغضب والحياء والتعجب، والمعنى معلوم والله اعلم)(٤)، ومن ثم أوجب تأويل «الانتقام»، حيث يقول: (واعلم أن ذكر لفظ «الأسف» في حق الله تعالى محال وذكر لفظ «الانتقام» وكل واحد منهما من المتشابهات التي يجب أن يصار فيها إلى التأويل)(٥).

فجاءت تأويلاته لـ «الانتقام» كالآتي:

١) «الانتقام» بمعنى إرادة العقاب بجرم سابق(٦).

٢) «الانتقام» بمعنى العقاب، وفي هذا يقول: «الانتقام» العقوبة، يقال: انتقم منه انتقاما أي عاقبه، وقال الليث: يقال: لم أرضَ عنه حتى نقمت منه وانتقمت

= هذه الألفاظ على نهاية الأعراض لا على بداية الأعراض). يراجع ص١٩٥ من هذا البحث.

(١) التفسير الكبير، مج٨، ج١٦، ص١٤٦.

(٢) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص٢٢٠.

(٣) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٦٢.

(٤) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٢٤٤ وص٢١٩.

(٥) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٢١٩.

(٦) التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص٣٤.

إذا كافأه بالعقوبة بما صنع)[١].

٣) «الانتقام» المبالغة في الكراهية، وفي هذا يقول: (يقال: نقمت أنقم إذا بالغت في كراهية الشيء)[٢].

٤) «الانتقام» بمعنى الكراهة التي يتبعها سخط، وفي هذا يقول عند قوله تعالى: ﴿هَلْ تَنقِمُونَ مِنَّآ﴾ [المائدة: ٥٩]: (وللمفسرين عبارات: هل تنقمون منا؟ هل تعيبون؟، هل تنكرون؟، هل تكرهون؟.

قال بعضهم: سمى العقاب نقمة لأنه يجب على ما ينكر من الفعل.

وقال آخرون: الكراهة التي يتبعها سخط من الكاره تسمى نقمة، لأنها تتبعها النقمة التي هي العذاب.

فعلى القول الأول: لفظ النقمة موضوع أولا للمكروه، ثم سمي العذاب نقمة لكونه مكروها.

وعلى القول الثاني: لفظ النقمة موضوع للعذاب، ثم سمى المنكر والمكروه نقمة لأنه يتبعه العذاب)[٣].

سابعًا: موقفه من المماحلة:

عرف الرازي المحال في اللغة، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ﴾ [الرعد: ١٣]: (وفي لفظ المحال أقوال: قال ابن قتيبة: (الميم زائدة

---

(١) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٢٢٠.
(٢) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٦٢ ومج٦، ج١٢، ص٣٤.
(٣) التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص٣٤.

وهو من الحول، ونحوه ميم مكان)[١]، وقال الأزهري: (هذا غلط، فإن الكلمة إذا كانت على مثال فعال أوله ميم مكسورة فهي أصلية، نحو مهاد، ومداس، ومداد)[٢]، واختلفوا مم أخذ على وجوه:

الأول: قيل من قولهم محل فلان بفلان إذا سعى به إلى السلطان وعرضه للهلاك، وتمحل لكذا إذا تكلف استعمال الحيلة واجتهد فيه، فكان المعنى: أنه سبحانه شديد المكر لأعدائه يهلكهم بطريق لا يتوقعونه.

الثاني: أن المحال عبارة عن الشدة، ومنه تسمى السنة الصعبة سنة محال وما حلت فلانا محالا، أي قاومته أينا أشد، قال أبو مسلم: ومحال فعال من المحل وهو الشدة. ولفظ فعال يقع على المجازاة والمقابلة، فكأن المعنى: أنه تعالى شديد المغالبة، وللمفسرين ههنا عبارات:

فقال مجاهد وقتادة: شديد القوة[٣]، وقال أبو عبيدة: شديد العقوبة[٤]، وقال الحسن: شديد النقمة[٥]، وقال ابن عباس: شديد الحول[٦].

الثالث: قال ابن عرفة[٧]: يقال ماحل عن أمره أي جادل، فقوله: ﴿شَدِيدُ

(١) ينظر إلى قول ابن قتيبة في تفسير غريب القرآن، ص٢٢٦.
(٢) ينظر إلى قول الأزهري في معجم تهذيب اللُغة، (٤/ ٣٣٥٣).
(٣) ينظر إلى قول مجاهد وقتادة في تفسير ابن جرير، (٢٠٢٧٤)؛ (٢٠٢٧٦).
(٤) ينظر إلى قول أبي عبيدة في مجاز القرآن، (١/ ٤٢٥).
(٥) ينظر إلى قول الحسن في تفسير ابن جرير، (٢٠٢٧٦).
(٦) ينظر إلى قول ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير ابن جرير، (٢٠٢٧٨).
(٧) ابن عرفة هو إبراهيم بن محمد بن عرفة الملقب بنفطويه، النحوي، الواسطي، كان عالما بارعا بالنحو واللغة، له التصانيف الحسان، منها غريب القرآن، وتأريخ الخلفاء. ولد سنة أربع مئة ومئتين، وتوفي سنة ثلاثة وثلاثون وثلاث مئة. وقد نص الأزهري في كتابه =

ٱلْمِحَالِ﴾ [الرعد: ١٣] أي شديد الجدال.

الرابع: روي عن بعضهم ﴿شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ﴾ أي شديد الحقد. قالوا هذا لا يصح، لأن الحقد لا يمكن في حق الله تعالى، إلا أنا قد ذكرنا في هذا الكتاب أن أمثال هذه الألفاظ إذا وردت في حق الله تعالى فإنها تحصل على نهايات الأعراض لا على مبادئ الأعراض، فالمراد بـ[المحل][(١)] هنا هو أنه تعالى يريد إيصال الشر إليه مع أنه يخفى عنه تلك الإرادة)[(٢)].

= تهذيب اللغة أن ابن عرفة إبراهيم بن محمد، الملقب بنفطويه هو من الذين اعتمد عليهم في كتابه، وذكره في الطبقة الثالثة. أ هـ (١/ ٢٥)؛ وينظر: طبقات النحويين واللغويين: للزبيدي، ص١٧٢، ونزهة الألباء في طبقات الأدباء: للكمال الأنباري، ص١٧٨-١٨٠، وبغية الوعاة: للسيوطي، ص ١٨٧ - ١٨٨. ينظر إلى قول ابن عرفة في لسان العرب: لابن منظور، (١١/ ٦٢٠)، وتاج العروس: للزبيدي، (٣٠/ ٣٩٥).

(١) في الأصل [الحقد] والصواب ما ذكرت لأن الحديث هنا عن المحل وليس عن الحقد. والله أعلم.

(٢) التفسير الكبير، مج١٠، ج١٩، ص ٢٧-٢٨.

المطلب الثالث
نقد موقف الرازي على ضوء الكتاب والسنة

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في جعله لهذه الصفات قانونا، خلاصته أن لهذه الصفات بداية أعراض ونهاية، وهي في حق الله تعالى تحمل على النهاية لا على البداية، وقد أخطأ في هذا لأنه لم يجعل لهذه الصفات حقيقتين حقيقة لله تعالى وحقيقة للمخلوق، بل جعل لها حقيقة واحدة وهي ما يكون في حق المخلوق فنفاها ومن ثم أوجب تأويلها.

وسيكون الرد عليه من وجهين:

الوجه الأول: الرد على قانونه.

هذا القانون الذي وضعه الرازي إنما وضعه لأنه لم يفرق بين صفات الله ﷻ الخالق، وصفات المخلوق، فلم يجعل لهذه الصفات حقيقتين بل جعل لها حقيقة واحدة.

وقد سبق لنا الرد على قانون الرازي وتفنيده مما يغني عن اعادته هنا.

ومما يجدر التنبيه إليه هنا أن الرازي حينما عد بعض هذه الصفات أنها تكون في المقابل بناه على أن مسمى باسم ما يقابله على طريق المجاز، والحق خلاف هذا.

فإن مسميات هذه الاسماء إذا فعلت بمن لا يستحق العقوبة كانت ظلما له، وأما إذا فعلت بمن فعلها بالمجني عليه عقوبة له بمثل فعله كانت عدلا،

كما قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ﴾ [يوسف: ٧٦] فكاد كما كادت إخوته لما قال له أبوه: ﴿لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا۟ لَكَ كَيْدًا﴾ [يوسف: ٥]، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ﴿١٥﴾ وَأَكِيدُ كَيْدًا ﴿١٦﴾﴾ [الطارق: ١٥-١٦] وقال تعالى: ﴿وَمَكَرُوا۟ مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٥٠﴾ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَّا دَمَّرْنَٰهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥١﴾﴾ [النمل: ٥٠ - ٥١] وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَلْمِزُونَ ٱلْمُطَّوِّعِينَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ فِى ٱلصَّدَقَٰتِ وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ ۙ سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ [التوبة: ٩٧] ولهذا كان الاستهزاء بهم فعلا يستحق هذا الاسم[(١)].

فأهل السنة والجماعة يثبتون هذه الصفات لله تعالى على ما تليق به سبحانه وهي في حقائقها تغاير صفات المخلوقين الموصوفين بتلك الصفات[(٢)].

الوجه الثاني: إيضاح المعنى الصحيح لهذه الصفات:

سبق تعريف هذه الصفات التي تكون في المقابل في اللغة، ومعناه اللائق بالله تعالى[(٣)]، وسيزاد الأمر هنا إيضاحا بذكر أقوال المفسرين في الآيات البينات.

يرجح ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير الاستهزاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٤، ١٥] القول التالي: (إن معنى ذلك أن الله أخبر عن المنافقين أنهم إذا دخلوا إلى مردتهم قالوا: إنا معكم على دينكم في تكذيب محمد ﷺ وما جاء به،

---

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٧/ ١١١)؛ وينظر مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٢٤٩).

(٢) شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٣٣٧)؛ وشرحها: للفوزان، ص٦٤.

(٣) يراجع: المطلب الأول من هذا المبحث.

وإنما نحن بما نظهر لهم من قولنا لهم مستهزئون، فأخبر تعالى أنه يستهزئ بهم فيظهر لهم من أحكامه في الدنيا يعني من عصمة دمائهم وأموالهم خلاف الذي لهم عنده في الآخرة يعني من العذاب والنكال.

والسبب في ترجيحه لهذا القول ما يلي:

١) لأن المكر والخداع والسخرية على وجه اللعب والعبث منتف عن الله ﷻ بالإجماع، وأما على وجه المقابلة بالعدل والمجازاة فلا يمتنع ذلك.

٢) ولأن ابن عباس رضي الله عنهما فسرها بذلك، حيث يقول: «يسخر بهم للنقمة منهم»[(١)][(٢)].

ويقول ابن تيمية: (وأما الاستهزاء والمكر بأن يظهر الإنسان الخير والمراد شر، فهذا إذا كان على وجه جحد الحق وظلم الخلق فهو ذنب محرم، وأما إذا كان جزاء على من فعل ذلك بمثل فعله كان عدلا حسنا، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥] فإن الجزاء من جنس العمل. وقال تعالى: ﴿وَمَكَرُوا۟ مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [النمل: ٥٠]، كما قال: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ﴿١٥﴾ وَأَكِيدُ كَيْدًا ﴿١٦﴾﴾ [الطارق: ١٥ - ١٦] ﴿كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ﴾ [يوسف: ٧٦].

وكذلك جزاء المعتدي بمثل فعله، فإن الجزاء من جنس العمل، وهذا من العدل الحسن، وهو مكر وكيد إذا كان يظهر له خلاف ما يبطن)[(٣)].

---

(١) أخرجه ابن جرير في تفسيره، (٣٦٣)؛ وابن أبي حاتم في تفسيره، (١/ ٤٨، (١٤٣).

(٢) ينظر جامع البيان، (١/ ٣١٥-٣١٨)؛ وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (١/ ١٨٤).

(٣) مجموع الفتاوى، (٢٠/ ٤٧١).

يقول ابن جرير عند قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُۖ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤]: (يعني بذلك جل ثناؤه: ومكر الذين كفروا من بني إسرائيل، وهم الذين ذكر الله أن عيسى أحس منهم الكفر. وكان مكرهم الذي وصفهم الله به، مواطأة بعضهم بعضا على الفتك بعيسى وقتله.

أما مكر الله بهم: فإن - فيما ذكره السدي - إلقاء شبه عيسى على بعض أشياعه حتى قتله الماكرون بعيسى، وهم يحسبونه عيسى، وقد رفع الله ﷻ عيسى قبل ذلك.

ويحتمل أن يكون معنى مكر الله استدراجه إياهم ليبلغ الكتاب أجله[1]).

يقول ابن كثير عند قوله تعالى: ﴿وَأُمْلِي لَهُمْۚ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ ۝١٨٣﴾ [القلم: ٤٥]: (أي وأؤخرهم وأنظرهم وأمدهم وذلك من كيدي ومكري بهم، ولهذا قال تعالى: ﴿وَأُمْلِي لَهُمْۚ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ ۝١٨٣﴾ أي عظيم لمن خالف أمري وكذب رسلي واجترأ على معصيتي، وفي الصحيحين عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إِنَّ اللهَ تَعَالَىٰ لَيُمْلِي لِلظَّالِمِ حَتَّى إِذَا أَخَذَهُ لَمْ يُفْلِتْهُ»، ثم قرأ ﷺ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِيَ ظَٰلِمَةٌۚ إِنَّ أَخْذَهُۥٓ أَلِيمٌ شَدِيدٌ ۝١٠٢﴾ [هود: ١٠٢]»[2])[3].

---

(١) جامع البيان: (٥/ ٤٤٦-٤٤٧)؛ وينظر تفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٢/ ٤٦)؛ وشرح العقيدة الواسطية: للفوزان، ص٦٣؛ وينظر إلى تفسير المكر بالاستدراج في جامع البيان: لابن جرير، (١٠/ ٣٣٤) عند الآية ٩٩: من سورة الأعراف؛ و(١٢/ ١٤٥) عند الآية ٢١: من سورة يونس؛ و(١٨/ ٩٣) عند الآية ٥٠: من سورة النمل.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، سورة هود، باب قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِيَ ظَٰلِمَةٌۚ إِنَّ أَخْذَهُۥٓ أَلِيمٌ شَدِيدٌ ۝١٠٢﴾ [هود: ١٠٢]، (٤٦٨٦)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، (٢٥٨٣).

(٣) تفسير القرآن العظيم، (٨/ ٢٠٠).

وكيد الله تعالى للكافرين هو استدراجهم ومجازاتهم على كيدهم فيأخذهم على غرة وهم لا يشعرون[١].

والله يكيد لمن يواليه، ويكيد من يعاديه، وصورة كيده ﷻ من يعاديه: أن يستدرجه من حيث لا يعلم، ويملي له؛ حتى إذا أخذه لم يفلته[٢]، يقول ابن القيم: (الله يكيدهم كما يكيدون دينه ورسوله وعباده، وكيده سبحانه: استدراجهم من حيث لا يعلمون؛ والإملاء لهم حتى يأخذهم على غرة، كما قال تعالى: ﴿وَأُمۡلِي لَهُمۡۚ إِنَّ كَيۡدِي مَتِينٌ ١٨٣﴾ [الأعراف: ١٨٣] فالإنسان إذا أرد أن يكيد غيره: يظهر له إكرامه وإحسانه إليه، حتى يطمئن إليه فيأخذه، كما يفعل الملوك، فإذا فعل ذلك أعداء الله بأوليائه ودينه كان كيد الله لهم حسنا، لا قبح فيه، فيعطيهم ويعافيهم وهو يستدرجهم: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُواْ بِمَآ أُوتُوٓاْ أَخَذۡنَٰهُم بَغۡتَةٗ فَإِذَا هُم مُّبۡلِسُونَ﴾ [الأنعام: ٤٤])[٣].

يقول ابن كثير عن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمۡ﴾ [النساء: ١٤٢]: (أي هو الذي يستدرجهم في طغيانهم وضلالهم ويخذلهم عن الحق والوصول إليه في الدنيا وكذلك يوم القيامة كما قال تعالى: ﴿يَوۡمَ يَقُولُ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ وَٱلۡمُنَٰفِقَٰتُ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱنظُرُونَا نَقۡتَبِسۡ مِن نُّورِكُمۡ قِيلَ ٱرۡجِعُواْ وَرَآءَكُمۡ فَٱلۡتَمِسُواْ نُورٗا فَضُرِبَ بَيۡنَهُم بِسُورٖ لَّهُۥ بَابُۢ بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحۡمَةُ وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلۡعَذَابُ ١٣﴾ [الحديد: ١٣].

وقد ورد في الحديث عن النبي ﷺ: «مَنْ سَمَّعَ سَمَّعَ اللهُ بِهِ، وَمَنْ رَاءَى

(١) شرح العقيدة الواسطية: للفوزان، ص٦٤، بتصرف يسير.
(٢) ينظر جهود ابن القيم في توحيد الأسماء والصفات: د/ وليد العلي، (٣/ ١٨٣٠-١٨٣٤).
(٣) التبيان في أقسام القرآن: ١١٤-١١٥.

رَاءَى اللهُ بِهِ»[١])[٢].

يقول ابن كثير عند قوله تعالى: ﴿فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [التوبة: ٧٩]: (هذا من باب المقابلة على سوء صنيعهم واستهزائهم بالمؤمنين لأن الجزاء من جنس العمل فعاملهم معاملة من سخر منهم انتصارا للمؤمنين في الدنيا وأعد للمنافقين في الآخرة عذابا أليما لأن الجزاء من جنس العمل)[٣].

قد يحتج من يحتج من المتكلمين بالآيات البينات التي ورد فيها النسيان مضافا إلى الله تعالى، أن ظاهرها يقتضي أن الله لا يعلم أحوالهم، وهذا ممتنع ضرورة فيجب تأويل هذه النصوص[٤].

والجواب يوضحه ابن تيمية بقوله: (هذه الآيات لا يعني أنه لا يعلم أحوالهم، بل الأمر، كما قال السلف: أنهم نُسوا من الخير دون الشر، كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما: (﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ﴾ [التوبة: ٦٧] تركوا أنفسهم، ﴿فَنَسِيَهُمْ﴾ تركهم من كرامته وثوابه)[٥].

وعن قتادة قال: (نُسوا من كل خير ولم ينسوا من الشر)[٦].

وهو كما قالوا: فإنه من المعلوم أنهم إذا كذبوا فهو الخالق لعذابهم وبمشيئته

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب الرياء والسمعة، (٦٤٩٩)؛ وفي كتاب الأحكام، باب من شاق شق الله عليه، (٧١٥٢)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الزهد والرقائق، باب من أشرك في عمله غير الله، (٢٩٨٦)؛ و(٢٩٨٧) مختصرا.

(٢) تفسير القرآن العظيم، (٢/ ٤٣٨).

(٣) تفسير القرآن العظيم، (٤/ ٨٨).

(٤) موقف المتكلمين من الاستدلال من نصوص الكتاب والسنة: سليمان الغصن، (٢/ ٨١٦).

(٥) أخرجه ابن جرير في تفسيره، (٣١٢٢٢).

(٦) أخرجه ابن جرير في تفسيره، (١٦٩٤٤).

يكون، والمشيئة مستلزمة للعلم فلا يشاء إلا ما علمه، بل قدر ذلك وكتبه قبل أن يكون، وهو عالم به، وبكل شيء بعد ما يكون، كما أخبر في غير موضع: أنه يعلم أحوال العبد.

واستعمال النسيان في مثل ذلك لا يستلزم عدم العلم، يقول القائل: لمن أعطى الناس أو مدحهم أو أكرمهم، أو ولاهم نسيتني فلم تفعل ما فعلت بفلان، ولا يكون غافلا، بل يكون ذاكرا له، لكن تركه على عمد، لأنه لا يستحق ذلك.

ويقال لمن عاقب غيره فجعله في السجن، ونحوه: نسيت فلان وهو يخطر بقلبه، ويشعر به، لكنه لا يذكره بخير، كما يذكر غيره، فإن النسيان ضد الذكر، كما قال تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٤]، ويقال إذا نسي فذكره أتذكر كذا أم نسيته؟ والذكر لمطلوب من الغير لا يراد به مطلق الذكر بل يراد به: تذكره بخير ثناءا عليه، وإما إحسانا إليه)[١].

ويقول ابن تيمية عند قوله تعالى: ﴿قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ﴾ [طه: ١٢٦]: (فالآيات كما أتته، ولم يذكرها بل أعرض عنها، وإن كان شاعرا بها فكان الجزاء من جنس العمل لا يذكر بما يذكر به المؤمنين من الجزاء بالحسنى، بل ينسى فلا يذكر هذا الذكر. وإن كان معلوما لله لا يجوز أن يكون مجهولا له، ومما يبين هذا قوله ﷺ في الحديث الصحيح: «مَنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وِمَنْ ذَكَرَنِي فِي مَلأٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلأٍ خَيْرٍ مِنْهُمْ»[٢] فهذا الذكر هو جزاء ذكره،

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، (١٦/ ٥٢٣-٥٢٥)، ت: د/ راشد الطيار.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عمران: ٢٨]، (٧٤٠٥)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء، باب الحث على ذكر الله، (٢٦٧٥).

وهو عالم به، سواء ذكره أو لم يذكره، ومن لم يذكر الله بل أعرض عن ذكره، فإن الله تعالى يعرض عن ذكره بالخير، وهذا نسيان له من الخير، فتبين أن لفظ النسيان المضاف إلى الله لا يدل على عدم العلم البتة. - وسبق أن أوضحت أن النسيان في اللغة بمعنى الترك، وهذا هو الذي يحمل عليه معنى النسيان المضاف إلى الله تعالى لأن لغة العرب تشهد بصحة هذا -.

أما عن النسيان المناقض للعلم قد أخبر في غير موضع بما يوجب تنزيهه عنه مثل قوله ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤]، وفي قوله ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥٢] بل في نفس السورة التي قال فيها ﴿وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ﴾ [طه: ١٢٦] قال: ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ فإنه أخبر أنه يوم القيامة يحاسب العباد بأعمالهم ويثيبهم بها على وجه التفصيل وهو قد أحصاها وهو نسوها قال تعالى: ﴿أَحْصَىٰهُ ٱللَّهُ وَنَسُوهُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [المجادلة: ٦].

وهو مع ذلك قد أمر الملائكة بكتب أعمالهم، وهو ﷻ الذي أنطق الأعضاء وجعلها تخبر بما كان، فمن جعل الأعضاء عالمة، شاهدة بما مضى، كيف لا يكون هو عالما بما مضى، شاهدا به؟ وهو ﷻ لا يحيط أحد بشيء من علمه إلا بما شاء[1].

يقول ابن جرير عند قوله تعالى: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ﴾ [الرعد: ١٣]: (يقول تعالى ذكره: والله شديدة مماحلته في عقوبة من طغى عليه وعتا وتمادى في كفره.

والمحال مصدر من قول القائل: (ماحلت فلانا، فأنا أماحله مماحلة ومحَالا

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، (١٦/ ٥٣٠-٥٣١)؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٣٤٨)؛ (١٣/ ١٣٥)؛ وينظر كذلك الرد على الجهمية والزنادقة: لأحمد بن حنبل، ص١٠٠؛ ودفع إيهام الاضطراب: للشنقيطي، (١٠/ ١٣٣-١٣٤).

و(فعلت) منه (مَحَلَت) أمحل محلا إذا عرض رجل رجلا لما يهلكه.

والمماحلة بعيدة المعنى عن الحيلة.

وقد فسر المحال بشدة الأخذ، والقوة والهلاك، علي بن أبي طالب ﷺ، ومجاهد، وقتادة، وابن زيد)[1].

ويقول ابن كثير: (هذه الآية شبيهة بقوله: ﴿وَمَكَرُواْ مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ۝ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَّا دَمَّرْنَٰهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةًۢ بِمَا ظَلَمُوٓاْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [النمل: ٥١ - ٥٣])[2].

يقول ابن تيمية: (والمنتقم ليس من أسماء الله الحسنى الثابتة عن النبي ﷺ وإنما جاء في القرآن مقيدا كقوله تعالى: ﴿إِنَّا مِنَ ٱلْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ﴾ [السجدة: ٢٢] ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ﴾ [إبراهيم: ٤٧])[3].

---

(١) جامع البيان، (١٣/ ٤٨٢-٤٨٤)، بتصرف.

(٢) تفسير القرآن العظيم، (٤/ ٤٤٥).

(٣) مجموع الفتاوى، (٨/ ٩٦).



الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، فله الحمد في الأولى والآخرة، وله الحكم وإليه ترجع الأمور، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

إن من وافر نعم الله عليّ، ومن مزيد فضله إليّ، أن يسر لي إتمام هذا البحث، ولا أدعي فيه الكمال، أو الإحاطة، ولكن حسبي أني بذلت فيه قصارى جهدي، وكامل قوتي، وذلك أني اجتهدت في كثير من مسائله، فإن أصبت فهذا من فضل الله وحده، وهذا ما قصدت وأردت، لا حرمني المولى أجر الاجتهاد وأجر الإصابة، وإن أخطأت فمن نفسي والشيطان، واستغفر الله من خطأ لم أتعمده، وزلل لم أتقصده، وأسلي نفسي بأن لي أجر الاجتهاد.

ها أنا ذا أكفكف دمعا فاض من العين! ولا أدري أفرحا على انتهاء البحث؟! أم حزنا على طي صفحاته؟! وألقي عصا التسيار لأدون خاتمة البحث - جعلها الله خاتمة مسك - بأهم النتائج التي توصلت إليها، وإبراز التوصيات التي أرى أهميتها.

أما عن أهم النتائج التي توصلت إليها فهي:

١-سوء الأحوال السياسية والاجتماعية انعكس بصورة إيجابية على الحركة العلمية والفكرية في العصر الذي عاش فيه الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦هـ) فالحالة

السياسية والاجتماعية والعلمية كان لها الأثر البالغ على شخصية الرازي وفكره.

٢- ثبت من خلال ذلك العصر أن المذهب الأشعري في الاعتقاد هو السائد في ذلك العصر، وكان مما أعان على انتشاره تعصب كثير من الأمراء له، وتبني كثير من العلماء له والدعوة إليه.

٣- دراسة الرازي للفلسفة كان لها الأثر الواضح على فكره ومؤلفاته، كما أن انشغاله بالرد على المخالفين والتوسع في عرض شبهاتهم وتقريرها كان له الأثر البالغ على اضطراب منهج الرازي في مؤلفاته بل في المؤلف الواحد، وليس هذا منه نصرة للباطل، وإنما بحسب ما وصل إليه من البحث والنظر في الأدلة، مما حداه إلى التوسع والإطالة في كثير من المباحث الكلامية، وظهر هذا جليا في التفسير الكبير، وهذا مما أخذ عليه كثيرا.

٤- الرازي مجتهد وليس بمقلد في المسائل الفقهية، مخالف وناقد للمذهب الأشعري في كثير من القضايا، يميل إلى الاعتزال والفلسفة والتصوف في بعض الأحيان، فكان له الأثر البالغ في تغيير المذهب الأشعري الذي عليه أكثر الأشاعرة اليوم، فهم وإن انتسبوا إلى أبي الحسن الأشعري إلا أنهم في حقيقة الأمر ليسوا على مذهبه ألبتة، فتأثر الأشاعرة المتأخرون ببعض أفكار ومعتقدات الجهمية في الإرجاء والتعطيل، وتأثروا بالفلاسفة والمعتزلة في نفي بعض الصفات وتحريف نصوصها، كما تأثروا بالجبرية في مسألة القدر، وعليه فالأشاعرة المتقدمين أقرب إلى السنة. والمتأخرين أقرب إلى المعتزلة والفلاسفة والجهمية والجبرية.

٥- للرازي جهد يشكر له، ولا ينكر عليه في الرد على النصارى، والشيعة، والتصدي للرد على المعتزلة والفلاسفة فيما لم يوافقهم عليه.

٦- تناقض الرازي ظهر جليا في مادة هذا البحث، والتي منها:

* تحكيمه للعقل في قضايا الاعتقاد لا سيما الصفات، وميله إلى التصوف في بعض قضايا الاعتقاد، ومما هو معلوم أن الصوفية يقدمون الخرافة والأوهام في قضايا الاعتقاد أيا كان درجتها، ويهملون العقل. فكيف يمكن الجمع بين تحكيم العقل عند المتكلمين وبين منهج الصوفية العاملين بالخرافة والأوهام؟

* استدلال الرازي بالإجماع على ثبوت بعض الصفات الإلهية، والتي منها الحكمة، والمحبة، وثبوت الكلام النفسي على حد زعمه. ومما هو معلوم أن الإجماع من الأدلة النقلية لأنه يقوم على أدلة الكتاب والسنة، فكيف يمكن الجمع بين أنها لا تثبت إلا بالعقل كما قرره، وبين ثبوتها بالإجماع؟

٧- انتشار علم الكلام الممزوج بالفلسفة كان من نتائج ترجمة كثير من كتب الفلسفة، مما جعل كثير من قضايا الاعتقاد تزخر بالجدل العقيم، والأدلة العقلية السقيمة، ولقد راج علم الكلام في بلاد ما وراء النهر كثيرا، ولا يزال العالم الإسلامي ينال من ويلاته إلى يومنا هذا، للبعد عن منهج الكتاب والسنة الصحيحية، واتباع المذهب الأشعري الذي أودى بجوهر العقيدة الصافية. هذا الذي حدا كثير من علماء السلف للتحذير من الخوض في علم الكلام، وذم الاشتغال به ابتداءً.

٨- ظهر من خلال هذه الدراسة أن الرازي أتم التفسير برمته، وأن التفسير الكبير خرج عن مسماه كتفسير في بعض المواضع لتوسع الرازي فيه في شتى العلوم، وإكثاره من الأدلة العقلية فهو من قسم التفسير بالرأي، إلاّ أنه مع هذا كله قد احتوى على توجيهات نحوية، ولغوية، وبلاغية، وبيانية، وتربوية، كما أنه امتاز بميزة أنه لا يوجد تداخل بين المسائل التي يقسمها الرازي،

فالفقهية على حدة، واللغوية، والعقدية... الخ. وهو يذكر أقوال المفسرين، ويعتز برأي أبي مسلم الأصفهاني دوما، وقد يتفرد برأي غير تلك الأقوال التي يذكرها، وقد يرجح أحدها، وقد يكتفي بسرد الأقوال دون أدنى ترجيح منه.

٩- انحصار طرق اثبات العقائد عند الرازي في العقل والسمع، والصفات الإلهية مما يثبت عنده بالعقل، ولا يمكن أن يستدل بالنقل عليها وهذا ناتج عن قانونه العام في إمكان التعارض بين العقل والنقل.

١٠- انحصرت شبهات المتكلمين عموما والرازي لنفي الصفات الإلهية الذاتية والاختيارية في ثلاث شبه هي: التركيب، والتشبيه، وحلول الحوادث بذاته تعالى. مع أنه يلزمهم في الصفات التي أثبوتها مثل هذه الشبهات، فما الفرق بين ما نفوه بهذه الشبهات وبين ما أثبتوه؟

١١- رجح الرازي أن آيات الصفات من المتشابه بإطلاق، ورجح جانب التوقيف، إلا أنه خالف ما رجحه في اتجاهاته، فهو ما بين مؤول ومفوض ومتوقف، وقد يجمع بين الاتجاهين في بعض الصفات:

* ففي اتجاه الإثبات أثبت صفة الوحدانية، الحياة، العلم، علو القدر والقهر، القوة، العزة، السمع، والبصر، الخلق، الحكمة، الكرم، الرزق، الإحياء والإماتة. ويتضح من خلال هذا الاتجاه أن الرازي لم يثبت سبع صفات فحسب.

* وفي اتجاه التأويل أول صفة الحكمة، والقبض والبسط، واليمين، والأصابع، والاستواء.

* وفي اتجاه التفويض فوض صفة اليد، والقبضة، واليمين، والاستواء، والمجيء والإتيان، والقبض.

* وأخذ بالتوقف فقط في الإستواء.

١٢- الصفات التي يؤولها الرازي يعود معناها عنده إلى الصفات التي يثبتها، وهي غالبا ما تعود إلى صفة العلم والإرادة والقدرة. وهذا كما في الرحمة والغضب والسخط والمحبة... إلخ.

١٣- الصفات التي يثبتها الأشاعرة والرازي في حقيقة الأمر إنما يثبتونها معاني مجردة قديمة غير متجددة، والذي يتجدد هو التعلق، وهو لا حقيقة له.

١٤- تنزيه الله تعالى العائد إلى الذات عند الرازي وافق فيه أهل السنة والجماعة على وجه الجملة.

١٥- تنزيه الله تعالى العائد إلى الذات والأفعال عند الرازي يقوم على نفي كثير من الصفات الإلهية التي لا تتفق مع أدلته العقلية، وهي في الحقيقة نفس الشبه العقلية التي اعتمد عليها الرازي لنفي الصفات الإلهية.

١٦- خالف الرازي كافة العقلاء في القول بالكلام النفسي، بل حقيقة قوله هو إنكار صفة الكلام، وبالتالي عدم تعظيم حرمة النصوص القرآنية.

١٧- عدم ثبوت نسبة بعض من الأقوال وهي:

* لقد اشتهر على الألسنة قول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه المقولة المشهورة في قصة السقيفة: (وكنت قد زورت مقالة في نفسي) عن الحديث النفسي، وإنما قول عمر رضي الله عنه: (كنت قد زورت مقالة) بدون زيادة (في نفسي) وقد ظهر ذلك بتتبع طرق الرواية في مظان وجودها.

* قول: (فيه كل شيء إلا التفسير)، فهو قول محكي عن ابن تيمية رحمه الله. وظهر ذلك بتتبع هذه القول في ما وقفت عليه من مراجع لابن تيمية. وللأسف الشديد

أن كل من ذكر هذين القولين ذكرها كما هو محكي، دون أدنى إشارة، أو تحقيق لصحة نسبة هذه الأقوال إلى قائليها.

وما حصرته في هذه النقاط مبسوط في مكانه، ومظانه من هذه الدراسة، والله أسأل أن يرزقنا العلم النافع، والعمل الصالح، وأن يجعلنا ممن يبحث عن الحق ويلتزم به، وأن يرزقنا تعالى الإخلاص في القول والعمل إنه وحده ولي ذلك والقادر عليه.

أما عن أهم التوصيات التي أوصي بها من خلال هذه الدراسة، ما يلي:

١- الاعتناء بكتب التفسير خاصة والتي من خلالها بث مؤلفوها عقائدهم كتفاسير الصوفية، والإباضية، والشيعة...، وتسليط أضواء النقد السلفي، لتقييم ما ورد فيها، وحتى لا ندع للمخالف ثمة مجال لبث آرائه العقدية المنحرفة إلا وسلطنا عليها أضواء النقد.

٢- اتمنى أن يهتم الباحثون في قسم العقيدة بالتعرض لكتب المخالفين لنقدها، وإيضاح الحق من الباطل الذي ورد فيها، لا سيما ما انتشر منها كشروح كتب الحديث، وأصول الفقه، والسيرة، واللغة، والتأريخ... إلخ.

٣- تبادل الرسائل الجامعية بين جامعات العالم الإسلامي والعربي والغربي خاصة التي في علم العقيدة، لا لشيء إلا لنشر العقيدة الإسلامية الصحيحة، وإظهار محاسن الدين الإسلامي في التعامل مع المخالفين في كيفية نقدهم والرد عليهم، لأننا في زمان أمسى يحتاج إلى العقيدة الإسلامية الصحيحة الصافية، المؤصلة، البعيدة عن أي غرض، الصافية من أدنى كدر، وما هذا إلا لخدمة العقيدة الإسلامية، جوهر وروح الحياة التي نعيش بها، ونتعبد ربنا بها، ومن أجلها نناضل وننافح. وهذا في نظري أفضل بكثير من أن تظل كثير

من هذه الدراسات الجامعية حبيسة أرفف المكتبات، لا تتجاوز حدها، لأنه محظور عليها الخروج!

أهمس في نهاية خاتمتي...

بأنه حري بكل من وقف على هذا البحث أن يسدد ما به من خلل، وأن يستر ما فيه من زلل، وأن يناصح كاتبه، فلقد علمت الأوائل والأواخر أن النقص من طبيعة البشر، خصوصا إذا سطرت الأسطر من وفاض ليس لديه من العلم إلا القليل، وكتبت صفحات هذا البحث بقلم كليل.

فاللهم لا تعذب يدا كتبت تريد نفي تحريف الغالين، وانتحال المبطلين عن دينك، ولا لسانا أراد الذب والدفاع عن العقيدة الإسلامية، ولا تحرمني بفضلك خير ما عندك بشر ما عندي. والحمد لله رب العالمين. وصلى الله وسلم على خاتم الأنبياء والمرسلين، المبعوث رحمة للعالمين.

الباحثة ...



فهرس المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

(أ)

* الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة: عبيدالله بن محمد العكبري. ت: ٣٨٧هـ ن: دار الراية. ط١. ١٤١٨هـ

* الإبتلاء في القرآن الكريم. محمد عبد العزيز الرحالي. رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه. قسم الكتاب والسنة. كلية الدعوة وأصول الدين. جامعة أم القرى. إشراف: فضيلة الشيخ: د/ سمير شيلوي. ١٤٠٨هـ.

* إبطال التأويلات لأخبار الصفات. تصنيف: القاضي الإمام أبي يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء. ت: ٤٥٨هـ تحقيق ودراسة: أبي عبدالله محمد بن الحمود النجدي. ج١. ن: مكتبة دار الإمام الذهبي. ط: ١٤١٠هـ ج٢. ن: دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع. ط: ١٤١٦هـ

نسخة أخرى، مخطوط مصور.

* الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول. للقاضي البيضاوي. ت: ٦٥٨هـ تأليف: علي بن عبد الكافي السبكي. ت: ٧٥٦هـ وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي. ت: ٧٧١هـ ن: دار الكتب العلمية. بيروت. ١٤١٦هـ.

* أبي بن كعب رضي الله عنه وتفسيره للقرآن الكريم. أحمد منجي حسين. رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير. قسم الكتاب والسنة. كلية الدعوة وأصول الدين. جامعة أم القرى. إشراف: فضيلة الشيخ: د/ محمود نادي عبيدات. ١٤٠٩هـ.

* إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين: للزبيدي. ن: دار إحياء التراث العربي. بيروت. ط. ب.

* إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر. أحمد بن محمد بن أحمد الدمياطي الشافعي الشهير بالبناء. ت: ١١١٧هـ. ط: ب.

* الإتقان في علوم القرآن. للسيوطي. حقق وعلق عليه وعمل فهارسه: عصام فارس الحرستاني. خرج أحاديثه: محمد أبو صعيليك. ن: دار الجيل. بيروت. ط: ١، ١٤١٩هـ.

* إثبات صفة العلو. موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي. ت: ٦٢٠هـ حققه وخرج أحاديثه وعلق عليها: بدر بن عبد الله البدر. ن: الدار السلفية. حولي. الكويت. ط: ١، ١٤٠٦هـ.

* إثبات علو الله على خلقه والرد على المخالفين. أسامة بن توفيق القصاص. ن: دار الهجرة. ط: ١، ١٤٩٠هـ.

* أثر الحركات الباطنية في عرقلة الجهاد ضد الصليبين. يوسف إبراهيم الزاملي. رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير. قسم التأريخ الإسلامي. كلية الشريعة. جامعة أم القرى. إشراف: فضيلة الشيخ: د/ محمد الحبيب الهيلة. ١٤٠٧هـ.

* أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي. رسالة لنيل درجة الدكتوراه. قسم العقيدة. كلية الدعوة وأصول الدين. جامعة أم القرى.

* اجتماع الجيوش الإسلامية لغزو المعطلة مع بيان موقف ابن القيم من بعض الفرق. لابن القيم. ت. ٧٥١هـ. إعداد وتحقيق: د/ عواد عبد الله المعتق. ن: مكتبة الرشد. الرياض. ط: ٣، ١٤١٩هـ.

* الإجماع في التفسير: محمد الخضيري.

* الأحاديث القدسية جمعا ودراسة. عمر علي عبد الله محمد. رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه. قسم فقه السنة. كلية الحديث الشريف. الجامعة الإسلامية. إشراف فضيلة الشيخ: د/ عبدالعزيز راجي الصاعدي. ١٤١٣هـ.

* أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم: للمقدسي.

* أحكام القرآن. لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي. ت. هـ. ت: علي محمد البجاوي. ن: دار الفكر. ودار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه. ط: ١٣٧٧هـ.

* أحكام القرآن. لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي. ت. ٢٠٤هـ. جمعه أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي. ت. ٤٥٨هـ. عرف الكتاب وكتب مقدمته. محمد زاهد الكوثري. كتب هوامشه عبد الغني عبد الخالق. ن: دار الكتب العلمية. ط: ١٣٩٥هـ.

* أحكام من القرآن الكريم. الفاتحة - البقرة. فضيلة الشيخ: محمد العثيمين. جمع عبد الكريم المقرن. ن: دار طويق. ط: ١٤١٥هـ.

* الإحكام في أصول الأحكام. علي بن أبي علي بن محمد الآمدي. ت. هـ. ن: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده. ط: ١٣٨٧هـ.

* إحياء علوم الدين. لأبي حامد الغزالي. ت هـ. وبذيله كتاب المغني عن حمل الأسفار في الأسفار وملحق به أربع كتب. ن: دار المعرفة. ط: ب.

* أخبار أبي حنيفة وأصحابه. لأبي عبد الله حسين بن علي الصميري. ت: ٤٣٦هـ ن: مطبعة المعارف. الهند. ط: ١٣٩٤هـ.

* إخبار العلماء بأخبار الحكماء: لعلي بن يوسف القفطي. ن. دار الآثار للطباعة والنشر. بيروت. ط. ب.

* أخبار القضاة. وكيع محمد بن خلف بن حيان. ن: عالم الكتب. ط. ب.

* أخبار النحويين البصريين. القاضي أبي سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي. ت. ٣٦٨هـ. ت: طه محمد زيني ومحمد بن عبد المنعم خفاجي. ن: شركة ومكتبة ومطبعة مصطفي البابي الحلبي وأولاده بمصر. ط: ١. ١٣٧٤هـ.

* الإختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة: لابن قتيبة. ت: ٢٧٦هـ. ضمن مجموع عقائد السلف.

* إخوان الصفا: لعمر فروخ. بيروت. ط. ب. ١٣٦٤هـ.

* الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد. د/ سعود عبد العزيز العريفي. ن: دار عالم الفوائد. ط: ١. ١٤١٩هـ.

* الأدوات النحوية في كتب التفسير. د/ محمود أحمد الصغير. ن: دار الفكر. دمشق. ط: ١. ١٤٢٢هـ.

* الأذكار النووية. محي الدين أبي زكريا يحي بن شرف النووي. ت. ٦٧٦هـ. ن. دار الفكر.

* آراء أهل المدينة الفاضلة. لأبي النصر الفارابي. ن: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده. ط. ب.

* آراء فخر الدين الرازي العقدية في النبوة والرسالة دراسة ونقد على ضوء مذهب السلف: أ/ أحلام الوادي. رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية، تخصص العقيدة، كلية التربية للبنات. بمكة. إشراف: د/ إبتسام جمال. ١٤١٩هـ.

* آراء ابن فورك الاعتقادية عرض ونقد على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة. رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه. قسم العقيدة. كلية الدعوة وأصول الدين. جامعة أم القرى. إشراف: فضيلة الشيخ: د/ محمود مزروعة. ١٤٢١هـ.

* آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويما: د/ علي بن سعد الضويحي. ن: مكتبة الرشد. ط. ب.

* الأربعين في أصول الدين. فخر الدين الرازي. تقديم وتعليق: أحمد حجازي السقا. ن. مكتبة الكليات الأزهرية. ط. ب.

نسخة أخرى، ن. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ببلدة حيدر آباد. الدكن. ط. ١٣٥٣هـ.

* الأربعين في صفات رب العالمين. شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. ت. ٧٤٨هـ. قدم له وحقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه. عبد القادر محمد عطا صوفي. ن: مكتبة العلوم والحكم. المدينة المنورة. ط. ١. ١٤١٣هـ.

* إرشاد الساري شرح صحيح البخاري. لابن حجر العسقلاني. ن. دار الفكر للطباعة. المطبعة الكبرى الأميرية. ببولاق. ط. ٦. ١٣٠٥هـ.

* إرشاد الفحول إلى تحقيق الأصول. محمد بن علي الشوكاني. ت١٢٥٠هـ. ت: محمد سعيد البدري. ن. مؤسسة الكتب الثقافية. بيروت. ط١. ١٤١٢هـ.

* الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. لإمام الحرمين الجويني. ت. ٤٧٨هـ. حققه وعلق عليه وقدم له وفهرسه. د/ محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد. ن. مكتبة الخانجي بمصر. ط. ب.

* الإرشادات الجلية في القراءات السبع من طريق الشاطبية: د/ محمد محيسن، دار الجيل، ط١، ١٤١٧هـ

* الأزهية في علم الحروف. علي بن محمد الهروي. ت. ٤١٥هـ. تحقيق. عبد المعين الملوحي. ن. مجمع اللغة العربية. بدمشق. ط٢. ١٤٠٢هـ.

* أساس البلاغة: للزمخشري. دار الكتاب والوثائق القومية. مصر. ط. ٢. ١٩٧٣م.

* أساس التقديس في علم الكلام. لفخر الدين الرازي. ن. طبع بمطبعة كردستان العلمية. مصر. ط. ١٣٢٨هـ.

* استرداد بيت المقدس في عصر صلاح الدين. عبد الله بن سعيد الغامدي. رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير. قسم التأريخ الإسلامي. كلية الشريعة. جامعة أم القرى. إشراف: فضيلة الشيخ: د/ حسنين محمد ربيع. ١٤٠١هـ.

* الإستقامة: لابن تيمية. ت: د/ محمد رشاد سالم. ن: دار الهدي النبوي. ط١. ١٤٢٠هـ.

* الاستيعاب في معرفة الأصحاب. لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي النمري. ت. ٤٦٣هـ. صححه وخرج أحاديثه. عادل مرشد. ن: دار الإعلام. ط: ١. ١٤٢٣هـ.

* أسد الغابة في معرفة الصحابة. عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد ابن الأثير. ت. هـ. ن: المكتبة الإسلامية لصاحبها الحاج رياض الشيخ. ط. ب.

* الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير. د/ محمد بن محمد أبو شهبة. ن. مجمع البحوث الإسلامية. الأزهر. ط. ب.

* أسرار البلاغة: لعبدالقاهر الجرجاني. ت: ٤٧١هـ. تعليق: محمود شاكر. ن: دار المدني. جدة. ط. ب.

* أسرار التنزيل وأنوار التأويل. لفخر الدين الرازي. مخطوط. ٢٩٣ لوحة. مكتبة الشيخ عارف حكمت. رقم الحفظ. ٥٥٦. مصور من مكتبة الملك عبد العزيز بالمدينة المنورة.

* اسم الله الأعظم جمع ودراسة وتحليل للنصوص وأقوال العلماء الواردة في ذلك. د/ عبدالله بن عمر الدميجي. ن: دار الوطن. ط: ١. ١٤١٩هـ.

* الإسماعيلية تأريخ وعقائد: إحسان إلهي ظهير. إدراة ترجمان السنة. لاهور. ط. ب. ١٤٠٦هـ.

* الأسماء والصفات. لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي. ت. ٤٥٨هـ. تحقيق وتعليق وفهرسة. عمادالدين أحمد حيدر. ن: دار الكتاب العربي. ط. ١. ١٤٠٥هـ.

* الأسنى شرح أسماء الله الحسنى. لأبي عبد الله القرطبي. ت٦٧١هـ. ضبط النص وشرح مادته اللغوية. محمد حسن جبل. خرج أحاديثه وعلق عليه. طارق أحمد محمد. أشرف عليه وقدم له. مجدي فتحي السيد. أعد فهارسه وراجعه. قسم التحقيق بالدار. ن: دار الصحابة. مصر. ط. ١. ١٤١٦هـ.

* الإشارات والتنبيهات: لأب علي بن سينا. ن: دار المعارف. القاهرة. ط. ب. ١٩٥٧م.

* الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز: للعز بن عبد السلام. عناية: رمزي سعد الدين دمشقية. ن: دار البشائر الإسلامية. ط. ١.

* الإشارة في علم الكلام. لفخر الدين الرازي. مخطوط. ٦٤ لوحة. كوبريلي. رقم الحفظ ٥١٩. ضمن مجموعة الكتاب الثاني. مصور من مصر.

* الأشباه والنظائر في المناظرات والمجالس والفتاوى والمكاتبات والمراسلات: للسيوطي.

* اشتقاق أسماء الله الحسنى. لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي. ت: د/ عبدالحسين المبارك. ن: مؤسسة الرسالة. ط. ٢. ١٤٠٦هـ.

* الإصابة في تمييز الصحابة. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. ت. ٨٥٢هـ. وبهامشه الاستيعاب في معرفة الأصحاب. لابن عبد البر. ت. ٤٦٣هـ. ن. أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد لصاحبها قاسم محمد الرجب. مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر. ط. ١. ١٣٢٨هـ.

* أصول الحديث علومه ومصطلحه. محمد عجاج الخطيب. ن. دار المعارف. ط. ١٠. ١٩٨٨م.

* أصول الدين. عبد القاهر بن طاهر البغدادي. ت. ٤٢٩هـ. ن: طبعة ونشره مدرسة الإلهيات بدار الفنون النور كية. استانبول. ط. ١. ١٣٤٦هـ.

* أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي. مكتبة الإنجلو المصرية. القاهرة. ط. ب. ١٩٥٩م.

* أصول مذهب الشيعة الإثني عشرية: د/ ناصر القفاري.

* أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي. ن. عالم الكتب. بيروت. ط. ب.

* أطلس القرآن أماكن. أقوام. أعلام. د/ شوقي أبو خليل. ن: دار الفكر. ط. ١٤٢٣هـ.

* الإعتصام: لأبي إسحاق الشاطبي. ت: ٧٩٠هـ. دار ابن عفان. الخبر. ط. ب. ١٤١٢هـ.

* اعتقاد أهل السنة والجماعة أصحاب الحديث شرح جملة ما حكاه عنهم أبو الحسن الأشعري: د/ محمد الخميس. ن: دار الصميعي. ط١. ١٤٢٤هـ.

* الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد. لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي. ت. ٤٥٨هـ صححه وعلق عليه كمال يوسف الحوت. ن: عالم الكتب. بيروت ط. ١. ١٤٠٣هـ.

* اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. لفخر الدين الرازي. ومعه كتاب المرشد المبين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. طه عبد الرؤف سعد ومصطفى الهواري. ن: مكتبة الكليات الأزهرية. ط. ١٣٩٨هـ.

* إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة. د/ منير سلطان. ن: منشأة المعارف الإسكندرية. ط. ب.

* إعراب الشواهد القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة وأقوال الصحابة ﭫ في كتاب شرح ابن عقيل ت ٧٦٩هـ. د/ رياض بن حسن الخوام. مكتبة نزار مصطفى الباز. مكة المكرمة. الرياض. ط١. ١٤٢٣هـ.

* إعراب القرآءات السبع وعللها. أبي عبدالله الحسين بن أحمد بن خالويه. ت. ٣٧٠هـ. حققه وقدم له. د/ عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. ن: مكتبة الخانجي. ط. ١. ١٤١٣هـ.

* إعراب القرآن. لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس. ت: ٣٣٨هـ. تحقيق. زهير غازي زاهد. ن: عالم الكتب. ط: ٣. ١٤٠٩هـ.

* أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري. للإمام أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي. ت. ٣٨٨هـ. ت: د/ محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود. ن: مركز إحياء التراث الإسلامي. ط١. ١٤٠٩هـ.

* الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية: لعمر بن علي بن موسى البزار أبو حفص. ن: المكتب الإسلامي. بيروت. ط: ٣ - ١٤٠٠هـ تحقيق: زهير الشاويش.

* الأعلام قاموس وتراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. خير الدين الزركلي. ن: دار العالم للملايين. ط: ٦. ١٩٨٤م.

* إعلام الموقعين عن رب العالمين: لابن القيم. ت. ٧٥١هـ. راجعه وقدم له وعلق عليه. طه عبد الرؤف سعد. ن: دار الجيل. ط. ب.

* إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان: لابن القيم. ن: مطبعة المدني. جدة. ط. ب.

* الأغاني: لأبي الفرج الأصفهاني. تحقيق وإشراف: لجنة من الأدباء. ن: الدار التونسية. تونس. ط. ١٩٨٣م.

* أفعال الرسول ﷺ وتقريراته ودلالتها على الأحكام الشرعية. مفيد محمد أبو عمشة. رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير. قسم أصول الفقه. كلية الشريعة جامعة الملك عبد العزيز. ١٣٩٧هـ.

* أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية. محمد سليمان الأشقر. ن. مؤسسة الرسالة. ط٤. ١٤١٦هـ.

* أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام. محمد العروسي عبد القادر. ن: دار المجتمع للنشر والتوزيع. ط. ١. ١٤٠٤هـ.

* الاقتصاد في الاعتقاد: لأبي حامد الغزالي. ن: دار الكتب العربية. بيروت. ١٩٨٣م.

* أقاويل الثقات في تأويل الصفات والآيات المحكمات والمتشابهات. مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي ت. جميل عبيد القرارعة. رسالة لنيل درجة الماجستير. قسم العقيدة. كلية الدعوة وأصول الدين. جامعة أم القرى. إشراف فضيلة الشيخ د/ كمال هاشم نجا. ١٤٠٠ - ١٤٠١هـ.

* الإكسير في علم التفسير: لسليمان بن عبد القوي الطوفي الصرصري. ت: ٧١٦هـ. ت: عبدالقادر حسين. ن: دار الأوزاعي. ط: ٢. ١٤٠٩هـ.

* الأمالي. لأبي علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي. ت. ٩٦٧هـ. ن: دار الكتب المصرية بالقاهرة. ط٣ ٢٠٠٠م.

* الإمام البخاري المتوفى٢٥٦هـ فقيه المحدثين ومحدث الفقهاء سيرته، صحيحه، فقهه. د/ نزار الحمداني. ن: دار الأنبار. ط١. ١٤٠٩هـ.

* الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل : محمد الجلينيد. القاهرة. ١٩٧٣م.

* الإمام الخطابي ومنهجه في العقيدة : للحسن بن عبد الرحمن العلوي. ن : دار الوطن. ط١. ١٤١٨هـ.

* الإنباء في تأريخ الخلفاء. جمع محمد بن علي بن محمد المعروف بابن العمراني. ت. ٥٨٠هـ. تحقيق وتقديم ودراسة. د/ قاسم السامرائي. ن : المعهد الهولندي للآثار المصرية والبحوث العربية. القاهرة. لايْدِن. ١٩٧٣م.

* إنباه الرواة على أنباء النحاة. الوزير جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي. تحقيق. محمد أبو الفضل إبراهيم. مطبعة دار الكتب المصرية. ١٧٣١هـ.

* الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد : لأبي الحسين عبد الرحيم الخياط. ن : مطبعة المعارف. القاهرة. ١٣٢١هـ.

* الأنساب. عبد الكريم بن محمد ابن منصور التميمي السمعاني. ت. ٥٦٢هـ تقديم وتعليق. عبد الله البارودي. ن : دار الفكر. دار الجنان. ط ١٤٠٨هـ.

* الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. لأبي بكر بن الطيب الباقلاني. ت. ٤٠٣هـ. تحقيق وتعليق وتقديم. محمد زاهد الحسن الكوثري. ن : مؤسسة الخانجي. ط٢. ١٣٨٢هـ.

* الأنوار الكاشفة لما في أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة : لعبدالرحمن المعلمي. ن. المكتب الإسلامي. ط. ٢. ١٤٠٥هـ.

* أوضاع الدولة الإسلامية في الشرق الإسلامي. دراسة جديدة لمرحلة حاسمة من تأريخ المسلمين ٥٧٥ - ٦٢٩هـ. د/ سعد بن محمد بن حذيفة الغامدي ن : مؤسسة الرسالة. ط١. ١٤٠١هـ.

* إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد. أبي عبدالله محمد بن المرتضى الشهير بابن الوزير. كتب هوامشه وصحح. جماعة من العلماء بإشراف الناشر. ن: دار الكتب العلمية. ط. ١. ١٤٠٣هـ.

* الإيمان: للحافظ محمد بن إسحاق بن يحي بن منده. ت. ٣٩٥هـ. حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي. ن: المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة. ط١. ١٤٠١هـ.

* الإيمان ومعالمه وسننه: لأبي عبيد القاسم بن سلام. ت: ٢٢٤هـ. ت. محمد ناصر الدين الألباني. ن: المكتب الإسلامي. ط. ٢. ١٤٠٣هـ.

(ب)

* الباز الأشهب المنقض على مخالفي المذهب: لابن الجوزي. ت: محمد منير الإمام. ن: دار الجنان. ط. ١. ١٤٠٧هـ.

* بحث حول تفسير الرازي: لعبد الرحن المعلمي. ضمن مجموع. أعدها للنشر: ماجد الزيادي. ن: المكتبة المكية. ط. ١. ١٤١٧هـ.

* البحر المحيط في أصول الفقه: لمحمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي الزركشي. ت. ٧٩٤هـ. قام بتحريره. عمر بن سليمان الأشقر. ط. ب.

* البحر المحيط: لمحمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي. ت. ٧٤٥هـ. دراسة وتحقيق وتعليق. عادل أحمد عبد الموجود. وعلي محمد معوض. شارك في تحقيقه. د/ زكريا عبد المجيد النوني. ود/ أحمد النجولي الجمل. قرضه. عبد الحي الغرماوي. ن: دار الكتب العلمية. ط١. ١٤١٣هـ.

* البدء والتأريخ: المطهر بن طاهر المقدسي. عناية هوار. باريس. ط. ١٨٩٩م.

* بدائع الفوائد: لابن القيم. ت. ٧٥١هـ. ت. سعيد عمران. وعامر صلاح. ن: دار الحديث. القاهرة. ط١٤٢٣هـ.

* البداية والنهاية: لابن كثير. ت: ٧ هـ. ن: مكتبة المعارف. بيروت. ط. ٢. ١٤١١هـ.

* البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: لمحمد بن علي الشوكاني. ت. ١٢٥٠هـ ويليه الملحق التابع للبدر الطالع. ن: مطبعة السعادة ط. ١. ١٣٤٨هـ.

* البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدرة. لعبدالفتاح القاضي. ويليه القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب. ن: دار الكتاب العربي. بيروت. لبنان. ط. ١. ١٤٠١هـ.

* براءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين المبتدعة: د/ عبدالعزيز بن أحمد الحميدي. ن: دار ابن عفان. ط. ١. ١٤٢١هـ.

* البرهان: للجويني. ن: دار الأنصار. القاهرة. ١٤٠٠هـ.

* البرهان في علوم القرآن: لبدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي. ت. محمد أبو الفضل إبراهيم. ن: دار المعرفة. ط٢.

* بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: عبد الرحمن السيوطي. ت: محمد أبو الفضل إبراهيم. ن: المكتبة العصرية. ط. ب.

* بغية المرتاد: لابن تيمية. ت: موسى الدويش. ن: مكتبة العلوم والحكم. المدينة. ١٤٠٨هـ.

* البلاغة تطور وتأريخ: شوقي ضيف.

* بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية = نقض أساس التقديس = نقض تأسيس الجهمية: لابن تيمية. ت: محمد القاسم. مؤسسة قرطبة للطباعة.

ونسخة أخرى عبارة عن رسائل دكتوراه في قسم العقيدة كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

ونسخة أخرى من الرسائل مطبوعة بمجمع خادم الحرمين الشريفين.

* بيان مذهب الباطنية وبطلانه: محمد الديلمي. ت: ٧٠٧هـ. إدارة ترجمة السنة. لاهور. ١٤٠٢هـ.

* البيان والتبين: لأبي عثمان عمرو الجاحظ. تحقيق وشرح. عبد السلام محمد هارون. ن: مكتبة الخانجي. القاهرة. ط. ٥. ١٤٠٥هـ.

* البيهقي وموقفه من الإلهيات. د/ أحمد بن عطية الغامدي. ن: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. ط٢. ١٤٢٣هـ.

(ت)

* تاج العروس: للزبيدي. ن: دار صار. بيروت. ١٩٦٦م.

* تأريخ الإسلام السياسي. حسن إبراهيم. ن. مطبعة السنة المحمدية. ط. ب.

* تأريخ بغداد= مدينة السلام: للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي. دار الكتاب العربي. ط. ب.

* تأريخ الثقات: لأحمد بن عبد الله بن صالح العجلي. ت. ٢٦١هـ. بترتيب الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي. ت. ٨٠٧هـ. تضمينات الحافظ ابن حجر العسقلاني. وثق أصوله وخرج حديثه وعلق عليه: د/ عبالمعطي قلعجي. ن: دار الباز. مكة. ودار الكتب العلمية. بيروت. ط١. ١٤٠٥هـ.

* تأريخ دولة آل سلجوق. محمد بن محمد بن حامد الأصفهاني. اختصار: الفتح بن علي بن محمد البنداري الأصفهاني. ن: دار الأفاق الجديدة. ط٢. ١٩٧٨م.

* تأريخ الدولة العباسية: د/ حسن الباشا. ط. ب. دار النهضة العربية. القاهرة.

* التأريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد. د/ عبدالمجيد أبو الفتوح بدوي. ن: عالم المعرفة. جدة. ط. ١. ١٤٠٣هـ.

* تأريخ ابن الوردي: زين الدين بن الوردي. ن: دار الكتب العلمية. بيروت.

* التأويل الإسماعيلي الباطني ومدى تحريفه للعقائد الإسلامية: عبد العزيز سيف النصر. ط. ١. ١٤٠٤هـ.

* تأويل مختلف الحديث: لابن قتيبة: ت: محمد الأصفر. ن: المكتب الإسلامي. ط. ٢. ١٤١٩هـ.

* تأويل مشكل القرآن. لابن قتيبة. ت٢٧٦هـ. ت: أحمد صقر. ن: المكتبة العلمية. ط. ب.

* التأويل النحوي في القرآن الكريم: عبدالفتاح الحموز. ن: مكتبة الرشد. ط. ١. ١٤٠٤هـ.

* تبصرة الأدلة في أصول الدين على طريقة الإمام أبي منصور الماتريدي: لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي. ت. ٥٠٨هـ تحقيق وتعليق: كلود سلامة ط. ١. ١٩٩٠م.

* التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين: لأبي مظفر الاسفراييني. ت. ٤٧١هـ. عرف الكتاب وترجم للمؤلف وخرج أحاديثه وعلق على حواشيه. محمد زاهد الكوثري. ن: مطبعة الأنوار. ط. ١. ١٣٥٩هـ.

* التبصير في معالم الدين: محمد بن جرير بن يزيد الطبري. ت. ٣١٠هـ. تحقيق وتعليق. علي بن عبد العزيز الشبل. مع حواشي وتعليقات لسماحة الشيخ: عبد العزيز بن عبد الله بن باز. ت١٤٢٠هـ. ن: مكتبة الرشد. ط١. ١٤٢٥هـ.

* التبيان في إعراب القرآن: لمحب الدين أبي البقاء عبد الله بن الحسن العكبري. ت. ٦١٦هـ. ن. بيت الأفكار الدولية. ط. ب.

* التبيان في أقسام القرآن: لابن القيم. علق عليه وصححه. فؤاد زمرلي. ن: دار الكتاب العربي. بيروت. ط١. ١٤١٥هـ.

* تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري: لابن عساكر. ن: دار الكتاب العربي. بيروت. ١٣٩٩هـ.

* التجسيم عند المسلمين مذهب الكرامية. د/ سهير مختار. ط. ١٩٧١م.

* تحريم النظر في كتب الكلام: لابن قدامة. ت: عبدالرحمن دمشقية. ط. ب.

* تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي: لمحمد بن عبد الرحمن المباركفوري ن: دار الفكر. ط. ٣. ١٣٩٩هـ.

* تحفة الأخيار بترتيب شرح مشكل الآثار: لأبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي. تحقيق وتعليق: أبي الحسين خالد محمود الرباط. ن: دار بلنسية للنشر والتوزيع. ط. ١. ١٤٢٠هـ.

* التحفة العراقية في الأعمال القلبية: لابن تيمية. ت: ٧٢٨هـ. حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: يحي الهنيدي. ن: مكتبة الرشد. ط١. ١٤٢١هـ.

* تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة: لأبي الريحان محمد ابن أحمد البيروني. ن: عالم الكتب. بيروت. طبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد. الدكن. الهند. ط. ١٣٧٧هـ.

* تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة: خليل بن كيلكدي العلائي. ت: عبدالرحيم القشعري. ن: دار العاصمة. ط. ١.

* تخريج أحاديث إحياء علوم الدين: للعراقي. ت. ٨٠٦هـ. ولابن السبكي. ت. ٧٧١هـ. وللزبيدي. ت: ١٢٠٥هـ. استخراج: أبي عبد الله محمد الحداد. ن: دار العاصمة. الرياض. ط. ١. ١٤٠٨هـ.

* تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي: لعبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي. ت. د/ أحمد عمر هاشم. ن: دار الكتاب العربي. بيروت. لبنان. ط. ١٤١٤هـ.

* التدمرية تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع: لابن تمية. ت٧٢٨هـ. محمد بن عودة السعوي. ن: مكتبة العبيكان. ط. ٢. ١٤١٤هـ.

* تذكرة الحفاظ. لأبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي. ت: ٧٤٨هـ. صححه: عبد الرحمن بن يحي المعلمي. ن: دار إحياء التراث العربي. ط. ١٣٧٤هـ.

* التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة: محمد بن أحمد القرطبي. ت: ٦٧١هـ. ن: دار الكتب العلمية. بيروت. ط. ١٤١٦هـ.

* ترجيحات الرازي في تفسيره في ضوء قواعد الترجيح المتعلقة بالنص: د/ عبدالله الرومي. رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه. جامعة الملك سعود. ١٤٢٧هـ.

* الترغيب والترهيب: للمنذري زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي. ت. ٦٥٦هـ. ومعه كتاب الترغيب في القرآن الحكيم. مكتبة الرشاد. ط. ب.

نسخة أخرى. حققه وفصله وعلق حواشيه: محمد محي الدين عبد الحميد. ن: دار الفكر. بيروت. ط. ١. ١٣٨٠هـ.

* التسعينية: لابن تيمية. دراسة وتحقيق. د/ محمد بن إبراهيم العجلان. ن: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع. الرياض. ط. ١. ١٤٢٠هـ.

* التعريفات: للجرجاني. ت: إبراهيم الأبياري. ن: دار الكتاب العربي. ط. ١. ١٤٠٥هـ.

* التصوف الثورة الروحية في الإسلام: أبو العلا عفيفي. ن: دار المعارف. القاهرة. ١٩٦٢م.

* تفسير أسماء الله: إبراهيم السري الزجاج. ت: أحمد يوسف الدقاق. ن: دار المأمون للتراث. دمشق. ط. ٥. ١٤٠٦هـ.

* تفسير البغوي المسمى بمعالم التنزيل: لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي. ت. ٥١٦هـ حققه وخرج أحاديثه. محمد عبد الله النمر. وعثمان جمعة ضميرية. وسليمان الحرش. ن: دار طيبة. ط. ١. ١٤٠٩هـ.

* تفسير التحرير والتنوير: لمحمد الطاهر بن عاشور. ن: الدار التونسية للنشر. تونس. ط. ١٩٨٤م.

* تفسير سورتي الفاتحة والبقرة: لأبي مظفر السمعاني. ت: ٤٨٩هـ. دراسة وتحقيق: عبد القادر منصور. مكتبة العلوم والحكم. ط١. ١٤١٦هـ.

* تفسير غريب القرآن: لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة. ت: السيد أحمد صقر. ن: دار الكتب العلمية. ١٣٩٨هـ.

* تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم: لأبي عبد الله محمد بن أبي نصر الحميدي. ت: ٤٨٨هـ. دراسة وتحقيق: د/ زبيدة محمد سعيد عبد العزيز ن: مكتبة السنة. ط١. ١٤١٥هـ.

* التفسير الكبير = مفاتيح الغيب: لفخر الدين الرازي. ت. ٦٠٦هـ. ن: دار الكتب العلمية. بيروت. ط١. ١٤٢١هـ. توزيع. عباس أحمد الباز.

نسخة أخرى، ن: دار إحياء التراث العربي.

* تفسير القرآن العظيم: لابن أبي حاتم الرازي.

* تفسير القرآن العظيم: لابن كثير. ت: سامي السلامة. ن: دار طيبة للنشر والتوزيع. ط: ٢. ١٤٢٠هـ.

* تفسير القرآن الكريم (جزء عمَّ): لفضيلة الشيخ/ محمد بن صالح العثيمين رحمه الله. اعتنى به وخرج أحاديثه. فهد بن ناصر السليمان. طبع بإشراف مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين. ن: دار الثريا للنشر. الرياض. ط٢. ١٤٢٣هـ.

* تقريب التهذيب: لابن حجر. ت: مصطفى عبد القادر عطا. ن: دار الكتب العلمية. ط. ١. ١٤١٣هـ.

* تلبس إبليس: لعبدالرحمن ابن الجوزي. ت. ٥٩٧هـ. ن: إدارة الطباعة المنيرية. ط. ب.

* التمهيد في أصول الفقه: لمحفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الكلوذاني الحنبلي. ت. ٥١٠هـ دراسة وتحقيق د/ محمد بن علي بن إبراهيم. ن: مركز البحث لعلمي وإحياء التراث الإسلامي. دار المدني. ط١. ١٤٠٦هـ.

* التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: لابن عبد البر النمري القرطبي. ت: سعيد أحمد أعراب. وعبدالله بن الصديق. ن: مكتبة الغرباء. ط. ١٣٩٩هـ.

* تهذيب التهذيب: لابن حجر. ن: مؤسسة التأريخ العربي. ط٢. ١٤١٣هـ.

* تنبيهات الإمام ابن كثير على قضايا ومسائل أوردها الإمام الفخر الرازي في التفسير الكبير: د/ شايع الأسمري. بحث منشور ضمن مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. العدد (٤٤). شوال. ١٤٢٤هـ.

* التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع: لأبي الحسين محمد الملطي. ت: يمان المياديني. ن: رمادي للنشر. ط. ١. ١٤١٤هـ.

* تنزيه القرآن عن المطاعن: للقاضي عبد الجبار. ت: ٤١٥هـ. ن: دار النهضة الحديثة. بيروت. ط. ب.

* تهذيب الأسماء واللغات: لأبي زكريا محي الدين بن شرف النووي. ت: ٦٧٦هـ. ن: دار الكتب العلمية. ط. ب.

* تهذيب الكمال في أسماء الرجال: لجمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي. ت: ٧٤٢هـ. حققه وضبط نصه وعلق عليه د/ بشار عواد معروف. ن: مؤسسة الرسالة. بيروت. ط١. ١٤٢٢هـ.

* كتاب التوحيد: لأبي منصور الماتريدي. حققه وقدم له: د/ فتح الله خليف. ن: دار الجامعات المصرية.

* كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ: لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة. ت: ٣١١هـ. تحقيق د/ عبدالعزيز الشهوان. ن: مكتبة الرشد. ط: ٢. ١٤١١هـ.

* كتاب التوحيد ومعرفة أسماء الله ﷻ وصفاته على الاتفاق والتفرد: لمحمد بن إسحاق ابن مندة. ت: ٣٩٥هـ. حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: د/ علي الفقيهي. ن: مكتبة الغرباء الأثرية. ط: ٢. ١٤١٤هـ.

* التوقيف على مهمات التعاريف: محمد عبد الرؤوف المناوي ت: ١٠٣١هـ ت: عبد الحميد صالح الحمدان. عالم الكتب. القاهرة. ١٤١٠هـ.

* تيسير الكريم الرحمن: عبدالرحمن بن ناصر بن سعدي. ن: مؤسسة الرسالة. ط. ٦. ١٤١٧هـ.

* تيسير التحرير شرح أمير باد شاه الحنفي على كتاب التحرير: لابن همام.

* ابن تيمية السلفي نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات: د/ محمد خليل الهراس. ن: دار الكتب العلمية، بيروت. ط: ١. ١٤٠٤هـ.

(ث)

* ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: للرماني والخطابي والجرجاني. ت: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام. ن: دار المعارف. ط: ٤.

(ج)

* الجامع الصحيح = سنن الترمذي: لأبي عيسى محمد بن عيسى. تحقيق وتخريج: محمد فؤاد عبد الباقي. ن: دار الكتب العلمية. بيروت. ط. ب.

* جامع البيان في تفسير القرآن بالقرآن: لابن جرير الطبري. ت: د/ عبدالمحسن التركي. ط. دار هجر.

* جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله: للإمام المحدث أبو عمر يوسف ابن عبد البر النمري القرطبي. ت: ٤٦٢هـ. توزيع مكتبة ابن تيمية. وقف على طبعه وتصحيحه وتقييد حواشيه للمرة الأولى إدارة الطبعة المنيرية. ط. ب.

* جامع التحصيل في أحكام المراسيل: لصلاح الدين أبي سعيد خليل بن كيكلدي العلائي. ت: ٧٦١هـ. حققه وقدم له وخرج أحاديثه: حمدي عبد المجيد السلفي. ن: الدار العربية للطباعة. العراق. ط: ١. ١٣٩٨هـ.

نسخة أخرى بتحقيق: د/ محمد بن حسن عثمان فلاته. رسالة لنيل درجة الماجستير. كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. جامعة الملك عبد العزيز. إشراف فضيلة الشيخ د/ محمد أمين المصري. ١٣٩١ - ١٣٩٢هـ.

* جامع الرسائل: لابن تيمية. ت: ٧٢٨هـ. تحقيق: محمد رشاد سالم. ن: دار العطاء للنشر والتوزيع. الرياض. ط. ١. ١٤٢٢هـ.

* جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم. لزين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي ثم الدمشقي الشهير بابن رجب. ت: ٧٩٥هـ. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس. ن: مؤسسة الرسالة. ط: ٧.

* الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: د/ محمد البهي. ن: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر. القاهرة. ط: ٤. ١٩٦٧م.

* الجدل: للرازي. ت: ٦٠٦هـ. مخطوط مصور. ٣٣ ورقة. كوبريلي. ضمن مجموعة الكتاب الثالث. ٥١٩ (٣).

* الجرح والتعديل: للإمام الحافظ ابن أبي حاتم الرازي. ن: دار الفكر. ط: ١. ١٣٧٢هـ.

نسخة أخرى، ن: دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط: ١. ١٣١٧هـ.

* جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام: لابن القيم جوزية. ت: ٧٥١هـ خرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط ن: مكتبة المؤيد. الرياض. مكتبة دار البيان. دمشق. ط: ٢. ١٤١٣هـ.

* جمهرة أنساب العرب: لأبي علي بن أحمد بن حزم. ت: ٤٥٦هـ. راجع النسخة وضبط أعلامها: لجنة من العلماء بإشراف الناشر. ن: دار الكتب العلمية. بيروت. ط: ١. ١٤٠٣هـ.

* الجنى الداني في حروف المعاني: للحسن بن قاسم المرادي. ت: ٧٤٩هـ. ت: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل. ن: المكتبة العربية. حلب. ط: ١. ١٣٩٣هـ.

* جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية: د/ محمد لوح. ن: دار ابن القيم. ط. ١. ١٤٢٤هـ.

* جهود الفخر الرازي في النحو والصرف: محمد عبد القادر هنادي. رسالة لنيل درجة الدكتوراه. كلية اللغة العربية. فرع اللغة. جامعة أم القرى. إشراف فضيلة الشيخ د/ أحمد مكي الأنصاري. ١٤٠٥هـ.

* جهود ابن القيم في تقرير توحيد الأسماء والصفات: د/ وليد العلي.

* الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: لابن تيمية. ت: ٧٢٨هـ. تحقيق وتعليق: د/ علي الألمعي. ود/ عبدالعزيز العسكر ود/ أحمد الحمدان. ن: دار الفضيلة. الرياض. ط: ١. ١٤٢٤هـ.

* الجواهر المضية في طبقات الحنفية. عبد القادر بن أبي الوفاء الحنفي المصري (ت: ٧٧٥هـ). ط١. مجلس دائرة المعارف النظامية. حيدر آباد. الهند.

(ح)

* حادي الأرواح إلى بلاد الفراح: لابن القيم. ت: محمد الزغلي. ن: رمادي للنشر. ط. ١. ١٤١٧هـ.

* حاشية العلامة الصاوي على تفسير الجلالين: لأحمد الصاوي. ن: دار الفكر. المكتبة التجارية الكبرى بأول شارع محمد علي بمصر. ط. ب. ١٣٩٣هـ.

* حاشية على شرح أم البراهين: لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي. ت: ١٢٣٠هـ. وبهامشه شرح أم البراهين: لسيدي محمد ين يوسف السنوسي الحسني. ن: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. بمصر. ط: الأخيرة. ١٣٥٨هـ.

* حجة القراءات: لأبي زرعة عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة. ت: هـ. تحقيق: سعيد الأفغاني. ن: مؤسسة الرسالة. ط: ٢. ١٣٩٩هـ.

* الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة: إملاء الإمام الحافظ قوام السنة أبي القاسم إسماعيل ابن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني. ت: ٥٣٥هـ. تحقيق ودراسة. الجزء الأول: د/ محمد ربيع المدخلي. الجزء الثاني: د/ محمد بن محمود أبو رحيم. ن: دار الراية. ط: ٢. ١٤١٩هـ.

* حجية مذهب الصحابي: لمحمد بن علي بن إبراهيم. رسالة لنيل درجة الماجستير. كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. أصول الفقه. جامعة الملك عبد العزيز. إشراف فضيلة الشيخ د/ أحمد فهمي أبو سنة. ١٣٩٨هـ.

* الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة: لزكريا بن محمد الأيصاري (ت: ٩٢٦هـ). ت: مازن المبارك. دار الفكر المعاصر. بيروت. ١٤١١هـ. ط. ب.

* الحركات الباطنية في العالم الإسلامي عقائدها وحكم الإسلام فيها: د/ محمد أحمد الخطيب. ن: دار الأقصى. الأردن. دار عالم الكتب. الرياض ط: ٢. ١٤٠٦هـ.

* حروف المعاني والصفات: لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي ت: هـ. تحقيق: د/ حسن شاذلي فرهود. ن: دار العلوم. ط١٤٠٢هـ.

* ابن حزم وموقفه من الإلهيات عرض ونقد: د/ أحمد بن ناصر الحمد. ن: شركة العبيكان للطباعة والنشر. ط: ١. ١٤٠٦هـ.

* الحسن البصري من عمالقة الفكر والزهد والدعوة في الإسلام: لمصلح سيد بيومي. رسالة لنيل درجة الدكتوراه. كلية أصول الدين. قسم الدعوة والإرشاد جامعة الأزهر. ١٣٩٢هـ.

* الحق الواضح المبين في شرح توحيد الأنبياء والمرسلين من الكافية الشافية: لعبدالرحمن السعدي. ضمن مجموعة الرسائل والمتون العلمية. ن: دار الوطن. ط. ب.

* حقيقة التوحيد بين السلف والمتكلمين: عبدالرحيم السلمي.

* الحكمة والتعليل في أفعال الله : لمحمد ربيع المدخلي. رسالة لنيل درجة الماجستير. كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. جامعة الملك عبد العزيز. إشراف فضيلة الشيخ د/ كمال محمد نجا. ١٣٩٨هـ.

* الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى عند أهل السنة والجماعة عرض ودراسة : عبد الله بن ظافر الشهري. رسالة لنيل درجة الماجستير. كلية الدعوة وأصول الدين. قسم العقيدة. جامعة أم القرى. إشراف فضيلة الشيخ د/ عبدالله الدميجي. ١٤٢٢هـ.

* حلية الأولياء وطبقات الأصفياء : للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني. ت : ٤٣٠هـ. ن : دار الكتب العلمية. ط : ب.

* نسخة أخرى. ن : دار الكتاب العربي. ط : ٢. ١٣٨٧هـ.

* الحياة الروحية في الإسلام : محمد مصطفى حلمي. القاهرة. ١٩٤٥م.

* الحياة العلمية في العراق في العصر السلجوقي : د/ مريزن بن سعيد عسيري. ن : مكتبة الطالب الجامعي. مكة. ط. ١. ١٤٠٧هـ.

* الحيوان : لعمرو بن بحر الجاحظ. ت : عبدالسلام هارون. ن : مطبعة الحلبي. القاهرة. ط. ٢.

(خ)

* خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب على شواهد شرح الكافية : لعبدالقادر بن عمر البغدادي. ت : ١٠٣٠م. ن : دار صادر. بيروت. ط. ب.

نسخة أخرى، تحقيق وشرح : عبد السلام محمد هارون. ن : مكتبة الخانجي. القاهرة. ط : ٢. ١٤٠٨هـ.

* الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية: لأبي العباس أحمد المقريزي. ن: دار صادر. بيروت.

* الخصائص: لعثمان بن جني. ن: دار الكتاب العربي. ط. ٢.

(د)

* دائرة المعارف. قاموس عام لكل فن ومطلب: لبطرس البستاني. ن: دار المعرفة. بيروت. ط: ب.

* دائرة المعارف الإسلامية: لمجموعة من الباحثين. ن: دارالفكر. بيروت.

* درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية. ت: د/ محمد رشاد سالم.

* الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي. ت: ٧٥٦هـ. تحقيق: د/ أحمد محمد الخراط. ن: دار القلم دمشق. بيروت. ط: ١. ١٤١٤هـ.

* الدر المنثور في التفسير المأثور: لعبدالرحمن جلال الدين السيوطي. ت: ٩١١هـ. ن: دار الفكر. بيروت. ط: ١. ١٤٠٣هـ.

* دراسة عن الفرق وتأريخ المسلمين الخوارج والشيعة: د/ أحمد محمد أحمد جلي. ن: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. ط: ٢. ١٤٠٨هـ.

* دراسة في الفكر الفلسفي: حسام الدين الآلوسي. ن: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ط. ب. ١٤٠٠هـ.

* الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: لأحمد بن حجر العسقلاني. ت: ٨٢هـ حققه وقدم له ووضع فهارسه: محمد سيد جاد الحق ن: دار الكتب الحديثة. مطبعة المدني، ط: ب.

* دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية: جمع وتقديم وتحقيق: محمد السيد الجليند. ن: دار الأنصار. ط: ١. ١٣٩٨هـ.

* دلالة الأسماء الحسنى على التنزيه: د/ عيسى السعدي. ن: رابطة العالم الإسلامي.

* الدولة الإسلامية في العصر العباسي والعلاقات السياسية مع الأمويين والفاطميين: د/ حسين سليمان. ن: دار عالم الكتب. الرياض. ط. ب.

* دول الإسلام: لمحمد بن أحمد الذهبي. ت: ٧٤٨هـ. حقق وعلق عليه: حسن إسماعيل مروة. قرأه وقدم له: محمود الأرنؤوط. ن: دار صادر. بيروت ط: ١. ١٩٩٩م.

* الدولة الخوارزمية نشأتها علاقتها مع الدول الإسلامية نظمها العسكرية والإدارية (٤٩٠ - ٦٢٨هـ): د/ نافع توفيق العبود. ن: جامعة بغداد. ط: ١٩٧٨م.

* دولة السلاجقة: د/ عبدالنعيم محمد حسنين. ن: مكتبة الإنجلو المصرية. ط: ١٩٧٥م.

* الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: لابن فرحون المالكي. ت: ٧٩٩هـ. تحقيق وتعليق: د/ محمد الأحمدي أبو النور. ن: دار التراث للطبع والنشر. مصر. ط: ب.

* ديوان الأدب: للفارابي. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. ت: أحمد مختار. ١٣٩٤هـ.

* ديوان أمية بن أبي الصلت. جمع وتحقيق ودراسة: د/ عبدالحفيظ السطلي. ن: المطبعة التعاونية. دمشق. ط: ٢.

* ديوان جرير جرير. ن: دار صادر. ط: ب.

* ديوان الخطيئة. شرح أبي سعيد السكري. ن: دار صادر. ط: ١٤٠١هـ.

* ديوان الخنساء. ن: دار صادر. بيروت. ط: ب.

* ديوان ابن دريد. ت: ٣٢١هـ. دراسة وتحقيق: عمران ابن سالم. ن: الدار التونسية للنشر. ط: ١٩٧٣م.

* ديوان شعر بشار بن برد من قافية الهمزة والألف إلى قافية الباء. عناية: السيد محمد بدرالدين العلوي. ن: دار الثقافة. بيروت. ط: ب.

* ديوان الشماخ بن ضرار الذبياني. تحقيق وشرح: صلاح الدين الهادي. ن: دار المعارف. مصر. ط: ب.

(ذ)

* ذم الدنيا: للرازي. مخطوط. مصور. من مركز الملك فيصل.

* ذم التأويل: لموفق بن قدامة المقدسي. ت: ٦٢٠هـ. حققه وخرج أحاديثه: بدر بن عبد الله البدر. ن: الدار السلفية. ط: ١. ١٤٠٦هـ.

* ذم الكلام وأهله: لأبي إسماعيل الهروي. ت: د/ عبدالرحمن الشبل. ن: مكتبة العلوم والحكم. ط: ١. ١٤١٦هـ.

* الذيل على طبقات الحنابلة: لابن رجب. ن: دار المعرفة. بيروت.

* الذيل على الروضتين: لأبي شامة المقدسي.

(ر)

* الرازي مفسرا: د/ محسن عبد الحميد. ن: دار الحرية. بغداد. ١٣٩٤هـ.

* الرازي من خلال تفسيره: عبدالعزيز المجدوب.

* الرحمة في السنة المطهرة: زينب بنت محمد الخضر الناجي. رسالة لنيل درجة الماجستير. كلية الدعوة وأصول الدين. قسم الكتاب والسنة. جامعة أم القرى. إشراف فضيلة الشيخ د/ عبدالله اللحياني. ١٤٢١هـ.

* الرحمن على العرش استوى: لعبدالله السبت. ن: الدار السلفية. الكويت. ط: ٢. ١٣٩٨هـ.

* الرد على الجهمية: للحافظ ابن مندة. ت: ٣٩٥هـ. حققه وعلق وعليه وخرج أحاديثه: علي بن محمد الفقيهي. ط١. الرد على الجهمية والزنادقة: للإمام أحمد بن حنبل. تحقيق وتعليق: د/ عبدالرحمن عميرة. ن: دار اللواء. ط: ٢. ١٤٠٢هـ.

* الردود. الرد على المخالف. تحريف النصوص. البراءة. التحذير. تصنيف الناس. عقيدة أبي زيد القيرواني وعبث المعاصرين بها. لبكر بن عبد الله أبو زيد. ن: دار العاصمة. الرياض. ط: ١. ١٤١٤هـ.

* الرد على المنطقيين: لابن تيمية. ن: ترجمان السنة. ط. ٤. ١٤٠٢هـ.

* رسائل العدل والتوحيد: للقاضي عبد الجبار.

* رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا: لجماعة من فلاسفة الباطنية. ن: دار صادر. بيروت.

* الرسالة: للشافعي. ن: المكتبة العلمية. بيروت.

* رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب: لأبي الحسن الأشعري. ت: ٣٢٤هـ. تحقيق ودراسة: عبد الله الجنيدي. ن: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بالجامعة الإسلامية بالمدين المنورة. ط: ١٤١٣هـ.

* رسالة التوحيد: محمد عبده. ت: ١٣٢٣هـ. قدم لها وعرف عنها وعن مؤلفها: حسين الغزال. ن: دار إحياء العلوم. بيروت. ط: ١. ١٣٩٦هـ.

* رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت: لأبي النصر عبيد الله بن سعد السجزي. ت: ٤٤٤هـ. تحقيق ودراسة: محمد باكريم باعبدالله.

* الرسالة العرشية: لابن سينا. ضمن مجموعة رسائل ابن سينا.

* رسالة في الرد على الرافضة: لأبي حامد محمد المقدسي. ت: ٨٨٨هـ. تحقيق: عبد الوهاب خليل الرحمن. ن: الدار السلفية. ط: ١. ١٤٠٣هـ.

* رسالة للفخر الرازي: لمحي الدين ابن عربي. مخطوط. مصورة من مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. برقم: (١٠٣٠٧ - ٤).

* رصف المعاني في شرح حروف المعاني: لأحمد بن عبد النور المالقي. ت: ٧٠٢هـ. تحقيق: أحمد محمد الخراط. ن: مطبعة زيد بن ثابت. دمشق. مطبوعات مجمع اللغة العربية. دمشق. ط: ١٣٩٥هـ.

* روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: لمحمود الألوسي البغدادي. ت: ١٢٧٠هـ. ن: دار إحياء التراث العربي. ط: ٤. ١٤٠٥هـ.

* الروض المعطار في خبر الأقطار. محمد بن عبد المنعم الحميري. حققه: د/ إحسان عباس. ن: مكتبة لبنان. ط٢. ١٩٨٤م.

* روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات: لمحمد باقر الموسوي الخونساري الأصبهاني. ت: أسدالله اسماعيليان. تهران. ناصر خسرو يا سار مجيدي. ط: ب.

* روضة المحبين ونزهة المشتاقين: لابن القيم. ت: ٧٥١هـ. دراسة وتحقيق: د/ سيد الجميلي. ن: دار الكتاب العربي. بيروت. ط: ٣. ١٤١٢هـ.

(ز)

* زاد المسير في علم التفسير: لابن الجوزي. ن: المكتب الإسلامي. ط. ١. ١٣٨٧هـ.

* زاد المعاد في هدي خير العباد: لابن القيم الجوزية. حقق نصوصه، وخرج أحاديثه، وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط. ن: مؤسسة الرسالة. ط: ٢٨. ١٤١٥هـ.

* الزاهر في معاني كلمات الناس: لابن الأنباري. ت: د/ حاتم الضامن. دار الرشيد للنشر. الجمهورية العراقية. ط. ب. ١٣٩٩هـ.

* الزهد: للإمام أبي عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني. ت: ٢٤١هـ. دار الكتب العلمية. بيروت. ط: ٢. ١٤١٤هـ

نسخة أخرى، بدراسة وتحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول. ن: دار الكتاب العربي. بيروت. ط: ٤. ١٤٢٣هـ.

(س)

* سلاجقة إيران والعراق: حسن عبد النعيم. ن: مكتبة الإنجلو المصرية. ط. ب.

* سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها. لمحمد ناصر الدين الألباني. ن: المكتبة الإسلامية. عمان. الدار السلفية. الكويت. ط: ١. ١٤٠٣هـ. ط: ٢. ١٤٠٤هـ.

* سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ على الأمة: لمحمد ناصر الدين الألباني. ن: مكتبة المعارف. الرياض. ط: ١. ١٤٠٨هـ.

* السنة: للإمام أبي عبدالرحمن عبد الله بن إمام أهل السنة أحمد بن محمد ابن حنبل الشيباني. تحقيق ودراسة: د/ محمد بن سعيد القحطاني. ن: رمادي للنشر. الدمام. ط: ٣. ١٤١٦هـ.

* السنة: لابن أبي عاصم. ومعه ظلال الجنة في تخريج السنة: لمحمد ناصر الدين الألباني. ن: المكتب الإسلامي. ط: ١. ١٤٠٠هـ.

* السنة: لأبي عبد الله محمد بن نصر المروزي. ت: ٢٩٤هـ. وثق نصوصه وعلق عليه وخرج أحاديثه: أبو عبدالأعلى خالد بن محمد عثمان. ن: دار الآثار. مصر القاهرة. ط: ١. ١٤٢٣هـ.

* السنة قبل التدوين: لمحمد عجاج الخطيب. ن: دار الفكر. بيروت. ط: ٢. ١٤٠٠هـ.

* السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: لمصطفى السباعي. ن: المكتب الإسلامي. بيروت. ط: ٤. ١٤٠٥هـ.

* السنة ووضعها في التشريع الإسلامي: مريم باوزير. رسالة لنيل درجة الماجستير. كلية الشريعة. جامعة أم القرى. إشراف فضيلة الشيخ د/ محمد الخضراوي. ١٤٠٢هـ.

* سنن الدارمي: لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي. حققه وشرح ألفاظه ووضع فهارسه: مصطفى ديب البغا. ن: دار القلم. ط: ١. ١٤١٢هـ.

* سنن أبي داوود. ت: محمد الخالدي. ن: مكتبة دار الباز. ط. ١. ١٤١٦هـ.

* السنن الكبرى: لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي. ت: ٣٠٣هـ. ن: مؤسسة الرسالة. بيروت. ط: ١. ١٤٢١هـ.

* السنن الكبرى: لأحمد بن الحسين البيهقي. ت: ٤٥٨هـ. وفي ذيله: الجوهر النقي: لعلاء الدين المارديني. ت: ٧٤٥هـ. ويليه فهرس الأحاديث. إعداد: د/ يوسف المرعشلي. ن: دار المعرفة. ط: ب.

* سنن ابن ماجة. تحقيق: محمد نصار. ن. دار الكتب العلمية. بيروت. ط١. ١٤١٩هـ.

* سير أعلام النبلاء: للإمام شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي. ت: ٧٤٨هـ ن: مؤسسة الرسالة. ط: ٧. ١٤١٠هـ.

* السيرة النبوية: لابن هشام. حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. ن: دار القبلة للثقافة الإسلامية. مؤسسة علوم القرآن. جدة. ط: ٢.

(ش)

* شأن الدعاء: لأبي سليمان حمد الخطابي. ت: ٣٨٨هـ. تحقيق: أحمد يوسف الدقاق. ن: دار المأمون للتراث. دمشق. ط: ١. ١٤٠٤هـ.

* الشامل في أصول الدين: للجويني. ت: د/ سامي النشار. ن: دار المعارف. القاهرة. ط. ب.

* شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: لمحمد بن محمد مخلوف. ن: دار الفكر. ط: ب.

* شذرات الذهب في أخبار من ذهب: لأبي الفلاح عبد الحي ابن العماد الحنبلي. ت: ١٠٨٩هـ. تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي. ن: منشورات دار الآفاق الحديثة. بيروت. ط: ب.

* شرح أسماء الله الحسنى عند ابن منظور صاحب كتاب لسان العرب دراسة لغوية - إحصائية - تفسيرية. جمع وإعداد قسم التحقيق بالدار. ن: دار الصحابة للتراث بطنطا. ط: ١. ١٤١٢هـ.

* شرح أسماء الله الحسنى وصفاته الواردة في الكتب الستة: د/ حصة الصغير. ن: دار القاسم. ط: ١.

* شرح أصول إعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين من بعدهم: لأبي القاسم هبة الله ابن الحسن بن منصور اللالكائي. ت: ٤١٨هـ. تحقيق: د/ أحمد سعد الحمدان. ن: دار طيبة. ط: ٨ ١٤٢٣هـ.

* شرح الأصول الخمسة: للقاضي عبد الجبار. ن: مكتبة وهبة. ط. ب.

* شرح أم البراهين: للسنوسي وعليه حاشية لمحمد بن عرفة الدسوقي. ن: مصطفى البابي الحلبي. مصر.

* شرح جوهرة التوحيد: لإبراهيم الباجوري. نسق وخرج أحاديثه: محمد أديب الكيلاني. وعبدالكريم تتان راجعه وقدم له: عبد الكريم الرفاعي. ط: ب.

* شرح حديث النزول: لابن تيمية. تحقيق وتعليق: د/ محمد بن عبد الرحمن الخميس. ن: دار العاصمة. ط: ١. ١٤١٤هـ.

* شرح ديوان أبي العتاهية. ن: دار صعب. بيروت. ط: ب.

* شرح الرضي على كافية ابن الحاجب: لرضي الدين محمد بن الحسن الإسترباذي. ت: ٦٨٦هـ شرح وتحقيق: د/ عبدالعال سالم مكرم. ن: عالم الكتب. القاهرة. ط: ١. ١٤٢١هـ.

* شرح السنة: للإمام البغوي. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وزهير الشاويش. ن: المكتب الإسلامي. ط: ب.

* شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب: عبد الله جمال الدين ابن هشام الأنصاري. ط: ب.

* شرح صحيح البخاري: لأبي الحسن علي بن خلف بن بطال. ضبط نصه وعلق عليه: أبو تميم ياسر إبراهيم. ن: مكتبة الرشد. الرياض. ط: ٢. ١٤٢٣هـ.

* شرح العقائد النسفية: للتفتازاني. ن: ديوباند. الهند.

* شرح العقيد الأصفهانية: لابن تيمية. ت: سعيد بن نصر بن محمد. ن: مكتبة الرشد. ط١. ١٤٢٢هـ.

نسخة أخرى. ت: د/ محمد بن عودة السعوي.

* شرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز. ت: جماعة من العلماء. خرج أحاديثها: محمد بن ناصر الألباني. ومعه التوضيح. زهير الشاويش. ن: المكتب الإسلامي. ط: ٤. ١٤٠٣هـ.

* شرح العقيدة الطحاوية: لأبي العز الحنفي. تحقيق: عبد الله التركي وشعيب الأرنؤوط. ن: مؤسسة الرسالة. ط: ١٠. ١٤١٧هـ.

* شرح العقيدة الواسطية: للشيخ صالح الفوزان. ن: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع. ط: ٢. ١٤١٩هـ.

* شرح العقيدة الواسطية: للشيخ محمد بن صالح العثيمين. أعتنى به وخرج أحاديثه: فواز الصميل. ن: دار ابن الجوزي. ط. ب.

* شرح العقيدة الواسطية: لمحمد خليل الهراس. ن: مطبعة الجامعة الإسلامية. المدينة المنورة. ط: ٨.

* شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: لعبدالله بن عقيل العقيلي. ت: ٧٦٩هـ. ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل. ن: المكتبة العصرية. صيدا. بيروت. ط: ١٤١٣هـ.

* شرح عيون الحكمة: للرازي. مخطوط. مصور عن دار الكتب المصرية.

* شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي. شرحه: ملا علي القاري الحنفي. ن: دار الكتب العلمية. بيروت. دارالباز. ط: ١. ١٤٠٤هـ.

* شرح فخر الدين ابن الخطيب لكتاب عيون الحكمة: لابن سينا. مخطوط مصور.

* شرح قصيدة الإمام ابن القيم: لأحمد بن إبراهيم بن عيسى. ن: المكتب الإسلامي. بيروت. ط: ٢. ١٣٩٤هـ.

* شرح القصيدة النونية: لمحمد خليل الهراس. دار الكتب العلمية.

* شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان.

* شرح الكوكب المنير المسمى لمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه: لمحمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار. ت: ٩٧٢هـ. تحقيق: محمد الزحيلي. ونزيه حماده. ن: مركز البحوث وإحياء التراث الإسلامي. ط: ٢. ١٤١٣هـ.

* شرح لمعة الاعتقاد: لابن عثيمين. ضمن مجموعة الرسائل والمتون العلمية.

* شرح مشكل الآثار: لأبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي. ت: ٣٢١هـ. حققه وضبط نصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط. ن: مؤسسة الرسالة. بيروت. ط: ١. ١٤١٥هـ.

* شرح المعالم في أصول الفقه المسمى بالإملاء على المعالم: لأبي محمد عبد الله بن محمد بن علي الفهري المعروف بابن التلمساني. دراسة وتحقيق: أحمد محمد صديق. رسالة لنيل درجة الدكتوراه. كلية الشريعة. جامعة أم القرى إشراف فضيلة الشيخ د/ محمد العروسي عبد القادر. ١٤٠٦هـ.

* شرح المعلقات السبع: للزَّوْزَني. ن: مكتبة المتنبي. ط: ب.

* شرح المفصل: لموفق الدين يعيش ابن علي بن يعيش النحوي. ت: ٦٤٣هـ. ن: دار عالم الكتب. بيروت. ط: ب.

* شرح المواقف في علم الكلام: لعلي الجرجاني. الموقف الخامس: الإلهيات. ت: د/ أحمد مهدي. ن: مكتبة الأزهر.

* شرح المقاصد: لسعد الدين التفتازاني. ت: د/ عبدالرحمن عميرة. ط. ١. ١٤٠٩هـ.

* شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر: للقاري. ت: نزار تميم وهيثم تميم. ن: دار الأرقم. ط. ب.

* الشريعة: للإمام أبي بكر محمد بن الحسي الآجري. ت: ٣٦٠هـ. تحقيق: د/ عبدالله الدميجي. ن: دار الوطن. ط: ٢. ١٤٢٠هـ.

* الشعر والشعراء: لأبي محمد عبد الله بن مسلم القتبي. حققه وضبط نصه: د/ مفيد قميحة. راجعه وضبط نصه: نعيم زرزور. ن: دار الكتب العلمية. بيروت. ط: ٢. ١٤٠٥هـ.

* الشفا بتعريف حقوق المصطفى: للقاضي أبي الفضل عياض اليحصبي. بذيله حاشية: مزيل الخفا عن ألفاظ الشفا: لأحمد بن محمد الشمغي. ن: دار الفكر. ط: ب.

* شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: لابن القيم الجوزية. ن: دار الكتب العلمية. ط: ٣.

(ص)

* الصاحبي: لأحمد بن فارس. ت: السيد أحمد صقر. ط. عيسى البابي الحلبي وشركاه. القاهرة. ط. ب.

* الصحابي وموقف العلماء من الاحتجاج بقوله : لد/ عبدالرحمن بن عبد الله الدويش. ن : مكتبة الرشد. ط : ١. ١٤١٣هـ.

* الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية : إسماعيل بن حماد الجوهري. تحقيق : أحمد عبد الغفور عطار. ن : دار العلم للملايين. بيروت. ط : ٢. ١٣٩٩هـ.

* صحيح البخاري : للحافظ أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري. ت : ٢٥٦هـ. اعتنى به : أبو صهيب الكرمي. ن : بيت الأفكار الدولية. ط : ب. ١٤١٩هـ.

* صحيح سنن أبي داوود : للألباني.

* صحيح سنن الترمذي : للألباني. ن : المكتب الإسلامي. بيروت. ط : ١.

* صحيح مسلم : للحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ت : ٢٦١هـ. اعتنى به : أبو صهيب الكرمي. ن : بيت الأفكار. ط : ب. ١٤١٩هـ.

* كتاب الصفات : للإمام الحافظ علي بن عمر الدارقطني. ت : ٣٨٥هـ. تحقيق وتعليق : د/ عبدالله الغنيمان. ن : مكتبة الدار. المدينة المنورة. ط : ١. ١٤٠٢هـ.

* صفات الله ﷻ الواردة في الكتاب والسنة : لعلوي بن عبد القادر السقاف. ن : دار الهجرة. ط : ١. ١٤١٤هـ.

* صفة الإرادة الإلهية في الفكر الإسلامي : لخليل الرحمن عبد الرحمن. رسالة لنيل درجة الماجستير. جامعة أم القرى. إشراف فضيلة الشيخ د/ كمال أبو النجا. ١٤٠٠هـ.

* صفة الاستواء لله ﷻ : د/ صالح العقيل. بحث منشور ضمن مجلة البحوث الإسلامية. العدد السابع والستون. ١٤٢٣هـ.

* صفة الرضى بين الإثبات والتعطيل وأثر الإيمان بها في حياة المسلم: د/ سالم القرني. بحث ضمن مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها. المجلد (١٢). العدد (٢٠). صفر / ١٤٢١هـ. مطابع جامعة أم القرى.

* صفة الكلام بين السلف والمتكلمين: سعود الغنيم. رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة الإسلامية. جامعة أم القرى.

* صفة النزول الإلهي ورد الشبهات حولها: عبد القادر بن محمد بن يحي الغامدي. رسالة لنيل درجة الماجستير. كلية الدعوة وأصول الدين. قسم العقيدة. جامعة أم القرى. إشراف فضيلة الشيخ د/ عبدالله الدميجي. ١٤٢٠هـ.

* صفحات في علوم القراءات: لد/ عبدالقيوم سندي. ن: المكتبة الإمدادية. ط: ١. ١٤١٥هـ.

* الصفدية: لابن تيمية. تحقيق: محمد رشاد سالم. ن: دار الهدي النبوي. ودار الفضيلة. ط: ١. ١٤٢١هـ.

* الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي. د/ عباس محمد سليمان. ن: دار المعرفة الجامعية. ط: ١٩٩٨م.

* الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة: لابن القيم. حققه وخرج أحاديثه وعلق عليها وقدم له: د/ علي بن محمد الدخيل الله. ن: دار العاصمة الرياض. ط: ٣. ١٤١٨هـ.

* صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام: لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي. تعليق: د/ علي سامي النشار. ن: مكتبة عباس الباز. ط. ب.

(ض)

* الضعفاء الكبير: لأبي جعفر محمد بن عمرو بن موسى العقيلي المكي. حققه ووثقه: عبد المعطي أمين قلعجي. ن: دار الباز. ط: ١.

* ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري: شهاب الدين أبو محمد الشافعي المعروف بأبي شامة. ت: أحمد الشريف. ن: دار الصحوة. القاهرة. ط. ١. ١٤٠٥هـ.

(ط)

* طبقات الأولياء: لسراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمدابن الملقن. ت: ٨٠٤هـ. حققه وخرجه: نور الدين شريبة. ن: مجمع البحوث الإسلامية. الأزهر. مكتبة الخانجي. دار التأليف. ط: ١. ١٣٩٣هـ.

* طبقات الحنابلة: للقاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى الفراء البغدادي الحنبلي. ت: ٥٢٦هـ. حققه وقدم له وعلق عليه: د/ عبدالرحمن بن سليمان العثيمين. ط: ب. ١٤١٩هـ.

* طبقات الشافعية الكبرى: لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي السبكي. ت: ٧٧١هـ تحقيق: عبد الفتاح الحلو. ومحمود الطناحي. ن: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه. ط: ١. ١٣٨٥هـ.

* طبقات الشافعية: لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر ابن قاضي شهبة. ت: ٨٥١هـ. اعتنى بتصحيحه وعلق عليه ورتب فهارسه: د/ عبدالعليم خان. ن: طبع بمجلس دائرة المعارف العثمانية. حيدر آباد. الهند. ط: ١. ١٣٩٨هـ.

* طبقات الشافعية: لأبي بكر بن هداية الله الحسيني. ت: ١٠١٤هـ. حققه وعلق عليه: عادل نويهض. ن: منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت. ط: ٢ ١٩٧٩م.

* طبقات الشافعية: لجمال الدين عبد الرحيم الإسنوي. ت: ٧٧٢هـ. ت: عبد الله الجبوري. ن: دار العلوم. للطباعة والنشر. ١٤٠١هـ.

* طبقات فحول الشعراء: لمحمد بن سلام الجمحي. ت: ٢٣١هـ. تحقيق: محمود محمد شاكر. ن: مطبعة المدني. القاهرة. ط: ب.

* طبقات الفقهاء: لأبي إسحاق الشيرازي. ت: ٤٧٦هـ. ويليه: طبقات الشافعية: لأبي بكر هداية الله الحسيني. ت: ١٠١٤هـ. تصحيح ومراجعة: خليل الميس. ن: دار القلم. ط: ب.

* طبقات الفقهاء الشافعية: لابن كثير الدمشقي. تحقيق وتعليق وتقديم: د/ أحمد عمر هاشم. ود/ محمد زنهم. ن: مكتبة الثقافة الدينية. ط: ب. ١٤١٣هـ.

* طبقات الفقهاء الشافعية: لأبي عاصم محمد بن أحمد العبادي. ت: ٤٥٨هـ. ط: ب.

* الطبقات الكبرى: لابن سعد. ن: دار بيروت. دار صادر. ط: ب. ١٣٧٧هـ.

* طبقات المفسرين: لأحمد بن محمد الأدنه وي. ت: سليمان بن صالح الحربي. ن: مكتبة العلوم والحكم. المدينة المنورة. ط: ١. ١٤١٧هـ.

* طبقات المفسرين: للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ت: ٩١١هـ تحقيق: علي محمد عمر. ن: مكتبة وهبة. ط: ١. ١٣٩٦هـ.

* طبقات المفسرين: للحافظ شمس الدين محمد بن علي الداودي. ت: ٩٤٥هـ. تحقيق: علي محمد عمر. ن: مكتبة وهبة. ط: ١. ١٣٩٢هـ.

* طبقات النحاة واللغوين: لتقي الدين ابن قاضي شهبة. ت: ٨٥١هـ. ت: محسن عياض. ن: مطبعة النعمان. النجف الأشرف.

* طريق الهجرتين وباب السعادتين: لابن القيم. ت٧١٥هـ. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. ن: مكتبة الفيصلية. ط: ب.

(ظ)

* الظواهر اللغوية في قراءات الحسن البصري: لصاحب أبو جناح. ن: مركز دراسات الخليج العربي بجامعة البصرة. شعبة الدراسات اللغوية الأدبية. ط: ١. ١٤٠٥هـ.

* ظهر الإسلام: أحمد أمين. ن: دار الكتاب العربي. ط. ٥.

(ع)

* العالم الإسلامي في العصر العباسي: د/ حسن أحمد محمود ود/ أحمد إبراهيم الشريف. ن: دار الفكر العربي. ط: ٢. ١٩٧٢م.

* العبر في أخبار من غبر: للحافظ الذهبي. ت: ٧٤٨هـ. تحقيق: فؤاد سيد. الكويت. ط: ب. ١٩٦١م.

* عصمة الأنبياء بين المسلمين وأهل الكتاب: د/ أحمد بن عبد اللطيف آل عبد اللطيف. رسالة لنيل درجة الماجستير. كلية الدعوة وأصول الدين. قسم العقيدة. جامعة أم القرى. إشراف فضيلة الشيخ د/ محي الدين الصافي. ١٤٠٢ - ١٤٠٣هـ.

* العدة في أصول الفقه: للقاضي أبي يعلى. أحمد علي مباركي. ن: مؤسسة الرسالة. ط. ١. ١٤٠٠.

* العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد: القاسم بن إبراهيم الرسي. مطبوع ضمن رسائل العدل والتوحيد. اختيار: سيف الدين الكاتب. منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت.

* عصمة الأنبياء: للرازي. ت: ٦٠٦هـ. تقديم ومراجعة: محمد حجازي. ن: مكتبة الثقافة الدينية. ط: ب.

* عقائد السلف: للأئمة: أحمد بن حنبل والبخاري وابن قتيبة والدارمي. د/ علي سامي النشار ود/ عمار الطالبي. ن: منشأة المعارف. ط: ب. ١٩٧١م.

* العقد الفريد: لأحمد بن محمد بن عبد ربه. ت: ٣٢٨هـ. تحقيق: محمد سعيد العريان. ن: دار الفكر. ط: ب.

* العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية: لمحمد بن أحمد بن عبد الهادي بن قدامة المقدسي أبو عبد الله. ن: دار الكاتب العربي - بيروت. تحقيق: محمد حامد الفقي.

* عقيدة الإمام ابن قتيبة: د/ علي بن نفيع العلياني. ن: مكتبة الصديق. الطائف. ط: ١. ١٤١٢هـ.

* عقيدة أهل السنة والجماعة في الصحابة الكرام رضي الله عنهم: د/ ناصر ابن علي الشيخ. ن: مكتبة الرشد. ط: ٣. ١٤٢١هـ.

* عقيدة الحافظ عبد الغني المقدسي الحنبلي. ت: ٦٠٠هـ. حققه وخرج أحاديثها: مصعب بن عبد الله الحايك. ن: مؤسسة المؤتمن. الرياض. ط: ١ ١٤١٣هـ.

* كتاب العظمة: لأبي الشيخ الأصبهاني. ت: ٣٦٩هـ. دراسة وتحقيق: رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري. ن: دار العاصمة. ط: ١. ١٤٠٨هـ.

* علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين: د/ رضا نعسان معطي. ن: دار الهجرة. ط: ٦. ١٤١٦هـ.

* علل الحديث: لأبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي. ت: ٣٢٧هـ. قدم له فضيلة الشيخ: د/ إبراهيم اللاحم. قرأه وعارضه بأصوله الخطية وعلق عليه: محمد الدباسي. ن: دار ابن حزم. ط: ١. ١٤٢٤هـ.

* العلل المتناهية في الأحاديث الواهية: لعبدالرحمن بن علي الجوزي التميمي ت: ٥٩٧هـ حققه: إرشاد الحق الأثري. ن: دار نشر الكتب الإسلامية لاهور. باكستان. إدارة العلوم الأثرية. فيصل آباد. ط: ب.

* العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ ويليه الأرواح النوافح لآثار إيثار الآباء والمشايخ: صالح بن مهدي المقبلي. ت: ١١٠٨هـ. ط: ٢. ١٤٠٥هـ. ن: دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع.

* علم المعاني في التفسير الكبير للفخر الرازي وأثره في الدراسات البلاغية: فائزة سالم. رسالة دكتوراه في علوم البلاغة. كلية اللغة العربية. جامعة أم القرى.

* عمل اليوم والليلة: لأبي بكر بن محمد الدينوري المعروف بابن السني. ت: ٣٦٤هـ. حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: بشير محمد عيون. ن: مكتبة دار البيان. دمشق. مكتبة المؤيد. الطائف. ط: ٢. ١٤١٠هـ.

* العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم: محمد بن إبراهيم الوزير اليماني. ت: ٨٤٠هـ. حققه وضبط نصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط. ن: مؤسسة الرسالة. بيروت. ط: ١. ١٤١٢هـ.

* عيون الأنباء في طبقات الأطباء: لأبن أبي أصيبعة. ن: المكتبة الوهبية. ط. ١. ١٢٩٩هـ.

(غ)

* غرائب القرآن ورغائب الفرقان: لنظام الدين الحسن القمي النيسابوري. تحقيق ومراجعة: إبراهيم عطوة. ن: مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر. ط. ب.

* غاية المرام في علم الكلام: لسيف الين الآمدي. ت: ٦٣١هـ. تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف. ن: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. القاهرة. ط: ب. ١٣٩١هـ.

* غاية النهاية في طبقات القراء: لشمس الدين أبي الخير محمد بن الجزري. ت: ٨٣٣هـ. عنى بنشره: رجبرجسترا سر. ن: دار الكتب لعلمية. ط: ١. ١٣٥١هـ وط: ٢. ١٤٠٢هـ.

* غريب الحديث: لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي. ت: ٢٢٤هـ. ن: دار الكتب العلمية. بيروت. ط: ١. ١٤٠٦هـ.

* غريب الحديث: للإمام أبي سليمان حمد بن محمد الخطابي. ت: ٣٨٨هـ. ت: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي. خرج أحاديثه: عبد القيوم عبد الرب النبي. ن: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي. ط: ب. ١٤٠٣هـ.

(ف)

* الفائق في غريب الحديث: لمحمود بن عمر الزمخشري. ضبطه وصححه وعلق حواشيه: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. ط١. ١٣٦٧هـ.

* فتح الباري شرح صحيح البخاري: لابن حجر العسقلاني. طبعة جديدة ومنقحة ومصححة عن الطبعة التي حقق أصلها ورقم كتبها وأبوابها وأحاديثها محمد فؤاد عبد الباقي. لفضيلة الشيخ: عبد العزيز بن باز. ن: دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط: ٢. ١٤١٨هـ.

نسخة أخرى، ن: دار إحياء التراث العربي. ط: ٤. ١٤٠٨هـ.

* فتح المجيد شرح كتاب التوحيد: لعبدالرحمن بن حسن آل الشيخ. راجع حواشيه وصححها وعلق عليها: فضيلة الشيخ: عبد العزيز بن باز. ن: دار إحياء الكتب لعربية.

* فتح المغيث شرح ألفية الحديث: لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي. ن: دار الكتب العلمية - لبنان. ط: ١، ١٤٠٣هـ

* فجر الإسلام: لأحمد أمين. ن: دار الكتاب العربي. بيروت. لبنان. ط: ١٠. ٩٦٩م.

* فخر الدين الرازي: د/ فتح الله خليف. ن: دار الجامعات المصرية. ط. ب.

* فخر الدين الرازي بلاغيا: ماهر مهدي هلال. ن: مكتبة المتنب. ط. ب.

* فخر الدين الرازي حياته وآاره: د/ علي العماري. ن: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. مصر.

* فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: د/ محمد صالح الزركان. ن: دار الفكر. ط: ب.

* فخر الدين الرازي والتصوف: د/ أحمد محمود الجزار. ن: منشأة المعارف الاسكندرية. ط٢. ١٩٩٩م.

* فرائد اللغة في الفروق: لآب هنريكوس يسوعي.

* الفرق بين الفرق: عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الاسفرائيني. ت: ٤٢٩هـ. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. ن: دار المعرفة. ط: ب.

* فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها: د/ غالب بن علي عواجي. ن: دار لينة للنشر والتوزيع. مصر. ط: ٣. ١٤١٨هـ.

* الفروق اللغوية: للإمام الأديب اللغوي أبي هلال العسكري. ضبطه وحققه: حسام الدين القدسي. ن: دار الكتب العلمية. بيروت. ط: ب.

* فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال: لابن رشد الحفيد. ويليه الكشف عن مناهج الأدلة. ن: مكتبة التربية.

* فصوص الحكم: لابن عربي. ن: مكتبة الحلبي. القاهرة. ط. ٢.

* فصول في أصول التفسير: د/ مساعد الطيار. ن: دار ابن الجوزي. ط. ٣. ١٤٢٠هـ.

* فضائح الباطنية: لأبي حامد الغزالي. اعتنى به وراجعه: محمد علي القطب ن: المكتبة العصرية. صيدا. بيروت. ط: ب. ١٤٢٣هـ.

* كتاب فضائل الصحابة: للإمام أحمد بن حنبل. ت: ٢٤١هـ. حققه وخرج أحاديث: وصي الله محمد عباس. ن: مؤسسة الرسالة. ط: ١. ١٤٠٣هـ.

* فقه الأدعية والأذكار: لعبدالرزاق بن عبد المحسن البدر. ن: دار ابن القيم. دار ابن عفان. ط: ١. ١٤٢٤هـ. المجموعة الأولى والثانية والثالثة.

* فقه اللغة وأسرار العربية: لأبي منصور الثعالبي. ت: ٤٢٩هـ. وضع الشروح والتعليق والفهارس د/ ديزيرة سقال. ن: دار الفكر العربي. بيروت ط: ١. ١٩٩٩م

* فلاسفة الإسلام (ابن سينا - الغزالي - الرازي): لفتح الله خليف. ن: دار الجامعات المصرية. ط: ١٩٧٩م.

* فلسفة ابن رشد. ن: منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت. ط: ١. ١٣٩٨هـ.

* فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث: لطفي عبد البديع. ن: دار البلاد. جدة. ط. ب.

* الفلسفة الهندية: د/ علي زيعور. ن: دار الأندلس. بيروت. ط. ٢. ١٤٢٠هـ

* الفهرست: لمحمد بن أبي يعقوب المعروف بابن النديم. ت: ٣٨٠هـ. ضبطه وشرحه وعلق عليه وقدم له: د/ يوسف علي الطويل. وضع فهارسه: أحمد شمس الدين. ن: دار الكتب العلمية. ط: ١. ١٤١٦هـ.

* فوات الوفيات وهو ذيل على وفيات العيان: لابن خلكان: لمحمد بن شاكر بن أحمد الكتبي. ت: ٧٦٤هـ. حققه وضبطه وعلق حواشيه: محمد محي الدين عبد الحميد. ن: مكتبة النهضة المصرية. ط: ب.

* في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين: أحمد صبحي. ن: مؤسسة الثقافة. الاسكندرية.

* في علوم القراءات مدخل ودراسة وتحقيق: أ. د/ السيد رزق الطويل. ط: ٢. ١٤١٥هـ. المكتبة الفيصلية. مكة المكرمة.

* فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة: للغزالي. ت: سليمان دنيا. ن: دار إحياء الكتب العربية. القاهرة.

(ق)

* القائد إلى تصحيح العقائد: للمعلمي.

* القراءات وعلل النحويين فيها المسمى علل القراءات: لمحمد بن أحمد الأزهري. ت: ٣٧٠هـ. دراسة وتحقيق: نوال إبراهيم الحلوة. ط: ١. ١٤١٢هـ.

* القرامطة: لعبدالرحمن بن الجوزي. ت: محمد الصباغ. ن: المكتب الإسلامي. دمشق. ط: ٥. ١٤٠١هـ.

* قصة الحضارة: ول ديوارنت. ن: دار الجيل. بيروت. ترجمة. زكي نجيب محفوظ.

* القضاء والقدر: للرازي. ضبط نصه وصححه وعلق عليه: محمد المعتصم بالله البغدادي. ن: دار الكتاب العربي. بيروت. ط: ٢. ١٤١٤هـ.

* القضاء والقدر ومذاهب الناس فيه: د/ عبدالرحمن المحمود. ن: دار الوطن. ط: ٢. ١٤١٨هـ.

* قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي أصولها النظرية جوانبها التطيقية. دراسة علمية لمسؤلية الإنسان في الإسلام: د/ محمد السيد الجليند. ن. مطبعة الحلبي. ط٢. ١٩٨١م.

* القواعد الكلية للأسماء والصفات عند السلف: د/ إبراهيم البريكان. ن: دار ابن القيم. دار ابن عفان. ط: ١. ١٤٢٥هـ.

* قواعد في علوم الحديث: ظفر التهانوي. ت: عبدالفتاح أبو غدة. ط. ٣. ١٣٩٢هـ. مكتبة المطبوعات الإسلامية. حلب.

* القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى: محمد بن صالح العثيمين. ن: دار الوطن. ط: ١. ١٤١٢هـ.

* القول المفيد على كتاب التوحيد: محمد بن صالح العثيمين. ن: دار ابن الجوزي. ط: ٣. ١٤١٩هـ.

* قياس الغائب على الشاهد لدى الفلاسفة والمتكلمين عرضا ونقدا على ضوء منهج أهل السنة والجماعة: كمال بن سالم الصريصري. رسالة لنيل درجة الماجستير. كلية الدعوة وأصول الدين. قسم العقيدة. جامعة أم القرى. إشراف فضيلة الشيخ د/ أحمد سعد الحمدان. ١٤٢١هـ.

(ك)

* الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل: للرازي. ت: ٦٠٦هـ. مخطوط مصور من معهد المخطوطات. توحيد. رقم ١٨٦. كوبريلي. استنابول.

* الكامل في التأريخ: لأبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن الأثير المعروف بابن الأثير. ت: ٦٣٠هـ. تحقيق الشيخ: خليل مأمون شيحا. ن: دار المعرفة. بيروت. ط: ١. ١٤٢٢هـ.

* الكامل في ضعفاء الرجال/ لأبي عبد الله بن عدي الجرجاني. ت: د/ سهيل زكار. وتدقيق: يحي غزاوي. ن: دار الفكر. ط: ٣. ١٤٠٩هـ.

* كبرى اليقينيات الكونية: محمد سعيد البوطي. دار الفكر. ط. ٨.

* كشاف اصطلاحات الفنون: محمد علي التهانوي. ن: دار صادر. بيروت.

* الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري. وبذيله الكاف الشاف في تخريج أحاديث الكشاف: لابن حجر. ن: دار المعرفة. ط: ب.

* كشف الأستار عن زوائد البزار على الكتب الستة: للحافظ: نور الدين علي ابن أبي بكر الهيثمي. ت: ٨٠٧هـ. ت/ حبيب الرحمن الأعظمي. ن: مؤسسة الرسالة. بيروت. ط: ١. ١٤٠٥هـ.

* الكشف عن منهج الأدلة في عقائد الملة: لابن رشد. ن: لجنة إحياء التراث العربي. ط. ١. ١٤٠٢هـ.

* كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: لحاجي خليفة. ن: دار العلوم الحديثة. بيروت.

* كعب الأحبار مروياته وأقواله في التفسير بالمأثور جمعا ودراسة: يوسف محمد العامري. رسالة لنيل درجة الماجستير. كلية الدعوة وأصول الدين. قسم الكتاب والسنة. جامعة أم القرى. إشراف فضيلة الشيخ د/ محمد بن صالح العتيق. ١٤١٢هـ.

* الكفاية في علم الرواية: للخطيب البغدادي. ن: المكتبة العلمية. المدينة.

* الكلام على الصفات وإجازة الجهول والمعدوم وتعليقهما بشرط: للخطيب البغدادي. ت: ٤٦٣هـ. تحقيق: عمرو عبد المنعم. ن: مكتبة ابن تيمية القاهرة. مكتبة العلم بجدة. ط: ١. ١٤١٣هـ.

* الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي. ت: ١٠٩٤هـ. قابله على نسخة خطية وأعده للطبع ووضع فهارسه د/ عدنان درويش ود/ محمد المصري. ن: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ط: ب. ١٩٧٦م.

نسخة أخرى، ن: مؤسسة الرسالة. ط٢. ١٤١٩هـ.

* الكواشف الجلية عن معاني الواسطية: لعبدالعزيز محمد السلمان. ن: مطابع المجد التجارية. الرياض. ط: ١١. ١٤٠١هـ.

* الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات: لأبي البركات محمد بن أحمد المعروف بابن الكيال. ت: ٩٣٩هـ تحقيق ودراسة: عبد القيوم عبد الرب النبي. ن: دار المأمون. ط: ١. ١٤٠١هـ.

(ل)

* اللام في القرآن الكريم ومعانيها وعملها: لأحمد إسماعيل الوحيدي. ن: دار البيارق. الأردن. لبنان. ط: ١. ١٤٢٠هـ.

* لباب الإشارات والتنبهات: للرازي. اعتنى بتصحيحه: السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي. ن: مطبعة السعادة. ط: ب. ١٣٢٦هـ.

نسخة أخرى، بتحقيق: أحمد حجازي السقا. ن: مكتبة الكليات الأزهرية. مصر. ط: ١. ١٩٨٦هـ.

* اللباب في تهذيب الأنساب: لعز الدين ابن الأثير الجزري. ن: مكتبة المتنبي. بغداد. ط: ب.

* لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام: لأبي عمر السكوني. ت: سعيد غراب. نشر ضمن مجلة حوليات الجامعة التونسية. العدد ١٢. ١٩٧٥م.

* اللذات: للرازي. مخطوط. مصور من مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. مركز ريز نكاري. قم. إيران.

* لسان العرب: لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور. ن: المكتبة التجارية. مصطفى أحمد الباز. دار صادر. بيروت. ط: ب.

* لسان الميزان: لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني. ت: ٨٥٢هـ. ن: دار الفكر. بيروت. ط: ١. ١٤٠٧هـ.

* اللمع: لأبي الحسن الأشعري. ط: ب.

* لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات: للرازي. راجعه وقدم له وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد. ن: دار الكتاب العربي. ط: ١. ١٤٠٤هـ.

(م)

* ما اتفق لفظه واختلف معناه: لأبي العَمَيْثَل الأعرابي. تحقيق: محمود شاكر ن: دار العلم للطباعة والنشر. جدة. ط: ١. ١٤١٢هـ.

* الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات: للشمس الأفغاني. ن: مكتبة الصديق. الطائف. ط. ٢. ١٤١٩هـ.

* المباحث البيانية في تفسير الفخر الرازي دراسة بلاغية تفصيلية: لأحمد هنداوي هلال. مكتبة وهبة. القاهرة. ط. ١. ١٤٠٢هـ.

* المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات: للرازي. تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي. ن: دار الكتاب العربي. ط: ١. ١٤١٠هـ.

* مباحث المفاضلة في العقيدة: د/ محمد الشظيفي. ن: دار ابن عفان. الخبر. ط: ١. ١٤١٩هـ.

* متشابه القرآن: للقاضي عبد الجبار.

* متن القصيدة النونية: لابن القيم لجوزية. ن: مكتبة ابن تيمية. القاهرة. ط: ١. ١٤١٥هـ. ط: ٢. ١٤١٧هـ.

* مجاز القرآن: لأبي عبيدة معمر بن المثنى. ت: ٢١٠هـ. عارضه بأصوله وعلق عليه: د/ محمد فؤاد سزكين. ن: مكتبة الخانجي. ط: ب.

* المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر: عبد المتعال الصعيدي. مكتبة الآداب.

* المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى: لكاملة الكواري. ن: دار ابن حزم. ط: ١. ١٤٢٢هـ.

* مجمع الأمثال: لأحمد بن محمد الميداني. ت: ٥١٨هـ. تحقيق: د/ جان عبد الله توما. ن: دار صادر. ط: ١. ١٤٢٢هـ.

* مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي. ت: ٨٠٧هـ. بتحرير الحافظين الجليلين: العراقي وابن حجر. ن: دار الكتاب العربي. ط: ٣. ١٤٠٢هـ.

* مجمل اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. ت: ٣٩٥هـ. دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان. ن: مؤسسة الرسالة. ط: ٢. ١٤٠٦هـ.

* مجموع الفتاوى: لابن تيمية. جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي. ن: مؤسسة الرسالة. ط: ب. ١٤١٨هـ.

* المجموع المحيط بالتكليف في العقائد = المحيط بالتكليف: للقاضي عبد الجبار. جمع: الحسن بن أحمد بن متويه ت: ٦٨٣هـ تحقيق: عمر السيد عزمي. مراجعة: أحمد فؤاد الأهواني. ن: المؤسسة المصرية العامة. مصر. ط: ب.

* مجموعة الرسائل الكبرى: لابن تيمية. ن: دار الفكر. ط: ب.

* محاضرات تأريخ الأمم الإسلامية (الدولة العباسية): محمد الخضر بيك. ن: الكتبة التجارية الكبرى بمصر. ط: ب. ١٩٧٠م.

* المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: لأبي الفتح عثمان ابن جني. ت: د/ علي النجدي ناصف. ود/ عبدالحليم النجار. ود/ عبدالفتاح إسماعيل شلبي. يشرف على إصدارها: محمد توفيق عويضة. ن: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. لجنة إحياء التراث الإسلامي. القاهرة. ط: ب. ١٣٨٦هـ.

* المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: لعبدالحق بن غالب بن عطية الأندلسي. ت: ٥٤٦هـ. ت: عبد السلام عبد الشافي محمد. ن: دار الكتب العلمية. مكتبة الباز. ط: ١. ١٤١٣هـ.

* محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين: للرازي. وبذيله كتاب تلخيص المحصل: لنصير الدين الطوسي. راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد. ط: ب.

* المحصول في علم الأصول: للرازي. علق عليه ووضع حواشيه: محمد عبد القادر عطا. ن: دار الكتب العلمية. ط: ١. ١٤٢٠هـ.

نسخة أخرى، تحقيق، طه علواني. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط٢. ١٤١٢هـ.

* المحكم والمحيط الأعظم: لأبي الحسين علي بن سيدة. ت: ٤٥٨هـ. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. ن: دار الكتب العلمية. ط: ١. ١٤٢١هـ.

* محمد بن أبي شيبة وكتابه العرش دراسة وتحقيق: د/ محمد التميمي. ن: مكتبة الرشد. ط: ١. ١٤١٨هـ.

* مختار الصحاح: محمد بن أبي زكريا بن عبد القادر الرازي. إخراج دائرة المعاجم في مكتبة لبنا. مكتبة لبنان. ط: ب. ١٩٨٧م.

* مختصر سيرة الرسول ﷺ: للشيخ محمد بن عبد الوهاب. ن: دار الفكر للطباعة والنشر. ط: ب.

* مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم: اختصره محمد الموصلي. ن: دار الكتب العلمية. بيروت. توزيع مكتبة عباس أحمد الباز. مكة. ط: ب.

* مختصر العلو للعلي الغفار: اختصره وحققه وعلق عليه وخرج آثاره: محمد ناصر الدين الألباني. ن: المكتب الإسلامي.

* مختصر المعتمد في أصول الدين: للقاضي أبي يعلى. ت: ٤٥٨هـ. دراسة وتحقيق من أول الكتاب حتى نهاية فصل: الغلاء والرخص: لمحمد بن سعود السفياني. رسالة لنيل درجة الماجستير. كلية الدعوة وأصول الدين. قسم العقيدة. جامعة أم القرى. إشراف فضيلة الشيخ د/ عبدالله الدميجي. ١٤٢٢هـ.

* المخصص: لأبي الحسين علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيدة. ت: ٤٥٨هـ ن: دار الكتب العلمية. ط: ب.

* مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين: لابن القيم الجوزية. ت: ٧٥١هـ تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي. ن: دار الكتاب العربي. ط: ١. ١٤١٠هـ.

* مدخل إلى تأريخ الحروب الصليبية: د/ سهيل زكار. ن: درا الفكر. ط: ٣. ١٩٧٥م.

* مذاهب التفسير الإسلامي: جولد تسهير. ن: مكتبة الخانجي. مصر. ط. ب.

* مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات عرض ونقد: لأحمد بن عبد الرحمن القاضي. ن: دار العاصمة للنشر والتوزيع. ط: ١. ١٤١٦هـ.

* مذهب الذرة عند المسلمين: بينيس. ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة. ن: مكتبة النهضة المصرية القاهرة. ط. ١٣٦٥هـ.

* مرآة الجنان: لليافعي. طبع في حيد آباد.

* مرآة الزمان: لسبط ابن الجوزي. طبع شيكاغو.

* مرويات الإمام جعفر الصادق في السنة النبوية وأحوال الرواة عنه ونماذج مما نسب إليه: لطيفة القاسم.. رسالة لنيل درجة الماجستير. كلية الدعوة وأصول الدين. قسم الكتاب والسنة. جامعة أم القرى. إشراف فضيلة الشيخ د/ جلال الدين عجوة. ١٤٢٢هـ.

* المزهر في علوم اللغة وأنواعها: للسيوطي. ن: مطبعة الحلبي. ط. ب. ١٣٦١هـ.

* المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف عرض ونقد: لصالح الغامدي. ن: دار الأندلس. حائل. ط: ٢. ١٤٢٢هـ.

* مسائل الإيمان: لأبي يعلى. ت: سعود الخلف. ن: دار العاصمة. ط. ١. ١٤١٠هـ.

* المسائل الخمسون في أصول الكلام: الرازي. ن: مطبعة كردستان العلمية. بمصر. ط: ب.

* المسائل السَفَريّة في النحو أبحاث نحوية في مواضع من القرآن الكريم: لابن هشام الأنصاري. تحقيق: د/ علي حسين البواب. كلية اللغة العربية. الرياض. ط: ب.

* المسائل العقدية التي حكى فيها شيخ الإسلام ابن تيمية الإجماع في أبواب التوحيد جمعا ودراسة: خالد الجعيد. رسالة لنيل درجة الماجستير. كلية الدعوة وأصول الدين. قسم العقيدة. جامعة أم القرى. إشراف فضيلة الشيخ د/ عبدالله الدميجي. ١٤٢٢هـ.

* مسائل العقيدة في كتابي المعلم للمازري والمفهم للقرطبي في شرحيهما لصحيح مسلم دراسة وترجيح: د/ عبدالله الرميان. رسالة لنيل درجة الدكتوراه كلية الدعوة وأصول الدين. قسم العقيدة. جامعة أم القرى. إشراف فضيلة الشيخ د/ علي العلياني. ١٤٢٠هـ.

* المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين: د/ محمد العروسي عبد القادر. ن: دار حافظ. ط: ١. ١٤١٠هـ.

* المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة جمع وتحقيق ودراسة: د/ عبدالإله الأحمدي. ن: دار طيبة. ط: ٢. ١٤١٦هـ.

* المستصفى من علم الأصول: محمد الغزالي. تحقيق: حمزة بن زهير حافظ. ن: الجامعة الإسلامية. المدينة. ط: ب.

* المستقصى من أمثال العرب: لمحمود بن عمر الزمخشري. ت: ٥٣٨هـ. ن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد. ط: ١.

* مسند الإمام أحمد بن حنبل: ت: ٢١٤هـ. رقم أحاديثه: محمد عبد السلام عبد الشافي. ن: دار الكتب العلمية. بيروت. ط: ١. ١٤١٣هـ.

* مسند البزار: للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن عمرو البزار. دراسة وتحقيق: بتول مغيربي. رسالة لنيل درجة الماجستير. كلية الدعوة وأصول الدين. قسم الكتاب والسنة. جامعة أم القرى. إشراف فضيلة الشيخ د/ عبدالرحيم الغامدي ١٤١٩هـ.

* مسند البزار: للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن عمرو البزار. دراسة وتحقيق: حسناء نجار. رسالة لنيل درجة الماجستير. كلية الدعوة وأصول الدين. قسم الكتاب والسنة. جامعة أم القرى. إشراف فضيلة الشيخ د/ عبدالله الغامدي. ١٤١٣هـ.

* مسند البزار: للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن عمرو البزار. دراسة وتحقيق: هشام البناني. رسالة لنيل درجة الماجستير. كلية الدعوة وأصول الدين. قسم الكتاب والسنة. جامعة أم القرى. ١٤١٠هـ.

* مسند أبي يعلى الموصلي: لأحمد بن علي الموصلي. ت: ٣٠٧هـ. تحقيق وتعليق: إرشاد الحق الأثري. ن: دار القبلة للثقافة الإسلامية. المملكة العربية السعودية. ومؤسسة علوم القرآن. سوريا. ط: ١. ١٤٠٨هـ.

* المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي: لأحمد بن محمد بن علي المقري. ن: المكتبة العلمية. ط: ب.

* المصطلحات الكلامية في أسماء الله وصفاته عرض ونقد: سيد إبراهيم. رسالة ماجستير. قسم العقيدة. كلية الدعوة وأصول الدين. جامعة أم القرى.

* المصطلحات الكلامية في أفعال الله عرض ونقد: أحمد طاهر. رسالة ماجستير. قسم العقيدة. كلية الدعوة وأصول الدين. جامعة أم القرى.

* المصنف: للحافظ أبي بكر عبد الرزاق الصنعاني. ت: ٢١١هـ. ومعه كتاب الجامع: للإمام معمر بن راشد الأزدي رواية الإمام عبد الرزاق الصنعاني. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. ن: المكتب الإسلامي. ط: ٢. ١٤٠٣هـ.

* المصنف في الأحاديث والآثار: للحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة. ت: ٢٣٥هـ. تحقيق وتعليق: سعيد اللحام. ن: دار الفكر. ط: ١. ١٤٠٩هـ.

* المطالب العالية من العلم الإلهي: للرازي. ضبطه وخرج آياته: محمد عبد السلام شاهين. ن: دار الكتب العلمية. بيروت. ط: ١. ١٤٢٠هـ.

* معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول: لحافظ الحكمي. ضبط نصه وعلق عليه وخرج أحاديثه: عمر بن محمد أبو عمر. ن: دار ابن القيم. ط: ٣. ١٤١٥هـ.

* معالم أصول الدين: للرازي. راجعه وقدم له: عبد الرؤوف طه سعد. ن: مكتبة الكليات الأزهرية. ط: ب.

نسخة أخرى، بتحقيق: د/ أحمد السايح، ود: سامي حجازي. ن: مركز الكتاب للنشر. ط: ١. ٢٠٠٠م.

* معاني القرآن: لأبي زكريا يحي بن زياد الفراء. ت: ٢٠٧هـ. تحقيق: محمد علي النجار. ن: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية. القاهرة. ط: ٣. ١٤٢٢هـ.

* معاني القرآن وإعرابه: للزجاج أبي إسحاق إبراهيم السري. ت: ٣١١هـ. شرح وتحقيق: د/ عبدالجليل عبدة الشلبي. ن: عالم الكتب. ط: ١. ١٤٠٨هـ.

* المعتمد في أصول الفقه: لأبي الحسين البصري.

* معجم البلدان: لياقوت الحموي. تحقيق: فريد الجندي. ن: دار الكتب العلمية. ط: ١. ١٤١٠هـ.

نسخة أخرى، ن: دار صادر. بيروت. ط: ب.

* المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية معجم مختصر يحوي أسماء المدن والقرى وأهم مواد البادية: حمد الجاسر. ن: دار اليمامة. الرياض. ط: ب.

* المعجم الفلسفي: مراد وهبة. ن: دار قباء. ط: ٤. ١٩٩٨م.

* المعجم الكبير: لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني. ت: ٣٦٠هـ. حققه وخرج أحاديثه: حمدي عبد المجيد السلفي. ن: مطبعة الوطن العربي. ط: ١. ١٤٠٠هـ.

* معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية: عمر رضا كحالة. مكتبة المتنبي. دار إحياء التراث. ط. ب.

نسخة أخرى، ن: مؤسسة الرسالة. ط: ١. ١٤١٤هـ.

* معجم المناهي اللفظية ويليه فوائد في الألفاظ فيه نحو (١٥٠٠) لفظ: لبكر ابن عبد الله أبو زيد. ن: دار العاصمة. ط: ٣. ١٤١٧هـ.

* معجم تهذيب اللغة: لأبي منصور محمد الأزهري. ت: ٣٧٠هـ. تحقيق: رياض قاسم. ن: دار المعرفة. بيروت. ط: ١. ١٤٢٢هـ.

* معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع: عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي. ت: ٤٨٧هـ. عارضه بمخطوطات القاهرة وحققه وضبطه: مصطفى السقا. ن: عالم الكتب. ط: ب.

* معجم مقاييس اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. ت: عبد السلام هارون. ن: دار الفكر. ط: ب.

* المعتزلة: زهدي جار الله. ن: مطبعة مصر. ط. ١٣٦٦هـ.

* المعتزلة والأشاعرة بين القديم والحديث: محمد العبدة وطارق عبد الحليم ن: دار الأرقم. ط. ١. ١٤٠٨هـ.

* المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها: د/ عواد المعتق. ن: مكتبة الرشد. ط. ٤ ١٤٢١هـ.

* معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار: لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي. ت: ٧٤٨هـ. تحقيق: طيار آلتي قولاج. ن: مركز البحوث الإسلامية التابع لوقف الديانة التركي. استانبول. ط: ١. ١٤١٦هـ.

* المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها: د/ عبدالله القرني. ن: دار عالم الفوائد. ط: ١. ١٤١٩هـ.

* المعلم بفوائد مسلم: لأبي عبد الله محمد بن علي بن عم المازري. ت: ٥٣٦هـ. تقديم وتحقيق: محمد الشاذلي النيفر. ن: دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط: ٢. ١٩٩٢م.

* معيار العلم: للغزالي. ت: سليمان دنيا. ن: دار المعارف. القاهرة. ط. ب.

* مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري ت: ٧٦١هـ. حققه وفصله وضبط غرائبه: محمد محي الدين عبد الحميد. ن: إحياء التراث العربي. بيروت. لبنان. ط: ب.

نسخة أخرى، حققه وخرج شواهده: المبارك محمد علي حمدالله. راجعه: سعيد الأفغاني. ط: ٢. ١٩٦٩م.

* المغني في أبواب التوحيد والعدل: إملاء القاضي أبي الحسين عبد الجبار. ت: ٤١٥هـ. تحقيق: د/ أحمد فؤاد الأهواني. مراجعة: د/ إبراهيم مدكور. إشراف: د/ طه حسين. ن: وزارة الثقافة والإرشاد القومي المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. ط: ١. ١٣٨٢هـ.

* مفاتيح الغيب ومنهج الرازي فيه: عبدالرحيم الطحان. رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير كلية أصول الدين. جامعة الأزهر.

* مفتاح السعادة: لطاش كبري زاده. ن: دار الكتب العلمية. بيروت. ط. ب.

* المفاهيم التربوية عن الإمام فخر الدين الرازي من خلال كتابه التفسير الكبير المسمى مفاتيح الغيب: علي حسين فهد غاصب. بحث مكمل لنيل درجة الماجستير في التربية الإسلامية والمقارنة. كلية التربية. جامعة أم القرى. إشراف د/ ماجد الكيلاني. ١٤١١ - ١٤١٢هـ.

* مفتاح دار السعادة: لابن القيم. تحقيق: محمد بيومي. ن: مكتبة الإيمان. ط: ب.

* مفردات ألفاظ القرآن: للراغب الأصفهاني. تحقيق: صفوان عدنان الداودي. ن: دار القلم. الدار الشامية. ط: ١. ١٤١٢هـ.

* المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات: محمد بن عبد الرحمن المغراوي: ن: دار طيبة. ط: ١ ١٤٠٥هـ.

* المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم: لأحمد بن عمر القرطبي. ت: ٦٥٦هـ. حققه وعلق عليه وقدم له: محي الدين ديب متو ويوسف علي بديوي وأحمد محمد السيد ومحمد إبراهيم بزال. ن: دار ابن كثير. دمشق. ودار الكلم الطيب. دمشق. ط: ١. ١٤١٧هـ.

* مقارنة الأديان الديانات القديمة: محمد أبو زهرة. ن: معهد الدراسات الإسلامية. ط: ب.

* المقدمة تأريخ العلامة ابن خلدون. كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. ن: مكتبة ودار المدينة المنورة للنشر والتوزيع. الدار التونسية للنشر. ط: ب. ١٩٨٤م.

* المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى: محمد بن محمد الغزالي الطوسي ت: ٥٠٥هـ. ن: مكتبة الكليات الأزهرية. ط: ب.

* الملخص في الحكمة والمنطق: للرازي. مخطوط مصور من معهد المخطوطات. أحمد الثالث. ٣٢٢٤.

* الملل والنحل: محمد عبد الكريم الشهرستاني. ن: دار الكتب العلمية. ط: ب.

* المناسبات في القرآن الكريم دراسة تطبيقية في سورتي الفاتحة والبقرة من تفسير الفخر الرازي: د/ عبدالله بن مقبل القرني. رسالة ماجستير مقدمة لقسم الكتاب والسنة كلية الدعوة وأصول الدين جامعة أم القرى.

* مناظرات جرت في بلاد ما وراء النهر في الحكمة والخلاف وغيرها بين الإمام الرازي وغيره. ن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية الكائنة بمدينة حيدر آباد. الدكن. الهند. ط: ١. ١٣٥٥هـ.

* مناقب الإمام الشافعي: للرازي. ت: أحمد حجازي السقا. ن: دار الجيل. بيروت. ط: ١. ١٤١٣هـ.

* المنتظم في تأريخ الملوك والأمم: لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي. ت: ٥٩٧هـ. ن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية بعاصمة الدولة. حيدر آباد. ط: ١. ١٣٥٨هـ.

* منجد المقرئيين ومرشد الطالبين: لابن الجزري. ن: دار الكتب العلمية. بيروت. ط. ب.

* المنح الإلهية في جمع القراءات السبع من طريق الشاطبية: خالد الحسني، (١/ ٣٧)؛ دار الزمان، ط١، ١٤١٩هـ.

* المنطلقات الفكرية عند الإمام الرازي: محمد العريبي. ن: دار الفكر اللبناني. بيروت. ط. ١.

* المنهاج: لأبي عبد الله الحسين بن الحسين الحليمي. ت: ٤٠٣هـ. دراسة وتحقيق القسم الثاني: أبو زيد بن محمد مكي. رسالة لنيل درجة الماجستير. كلية الدعوة وأصول الدين. قسم العقيدة. جامعة أم القرى. إشراف فضيلة الشيخ د/ عبدالله الدميجي. ١٤١٩هـ.

* منهاج السنة: لابن تيمية. ت: د/ محمد رشاد سالم. ط٢. ١٤٠٩هـ.

* منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة: عثمان حسن.

* منهج الأشاعرة في العقيدة: د/ سفر الحوالي. ط: ب.

* منهج الإمام البخاري في التفسير من خلال كتابه الصحيح: سيد أحمد خطري. رسالة لنيل درجة الماجستير. كلية الدعوة وأصول الدين. قسم الكتاب والسنة. جامعة أم القرى. إشراف فضيلة الشيخ د/ محمد الخضر الناجي ١٤١٥هـ.

* منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة عرض ونقد: د/ أجمد آل عبد اللطيف. ن: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. ط: ١. ١٤١٤هـ.

* منهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله: خالد نور.

* منهج التأويل في الفكر الصوفي: نظلة الجبوري. ط. ١. ١٤٠٩هـ. ن: مكتبة ابن تيمية. البحرين.

* منهج الحافظ ابن حجر العسقلاني في العقيدة من خلال كتابه فتح الباري: محمد إسحاق كندو. ن: مكتبة الرشد. ط: ١. ١٤١٩هـ.

* منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل والنقل وأثر المنهجين في العقيدة: جابر إدريس أمير.

* المنهل الرقراق في تخريج ما روي عن الصحابة والتابعين في تفسير: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ وإبطال دعوى اختلافهم فيها: سليم الهلالي، دار ابن الجوزي، ط٢، ١٤١٨هـ.

* الموافقات: لإبراهيم بن موسى الشاطبي. ت: ٧٩٠هـ. ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور آل سلمان. تقديم: بكر بن عبد الله أبو زيد. ن: دار ابن عفان. ط: ١. ١٤١٧هـ.

* موافقة صحيح المنقول لصحيح المعقول: لابن تيمية. ن: دار الكتب العلمية. بيروت. ط: ١. ١٤٠٥هـ.

* المواقف في علم الكلام: لعبدالرحمن بن أحمد الإيجي. ن: عالم الكتب. ط: ب.

* موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتب والسنة: د/ سليمان الغصن. ن: دار العاصمة. ط. ١. ١٤١٦هـ.

* الموسوعة الطبية الحديثة: إشراف الإدارة العامة للثقافة. وزارة التعليم العالي. ن: مؤسسة سجل العرب. القاهرة. مصر. ط: ٢. ١٩٧٠م.

* الموسوعة الفلسفية وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفتيين: إشراف م: روز نتال. ي. يودين. ن: دار الطليعة. بيروت. ط: ٢. ١٩٨٠م.

* موسوعة المدن العربية: آمنة أبو حجر. ن: دار أسامة. عمان. الأردن. ط: ١. ٢٠٠٢م.

* موسوعة المدن العربية والإسلامية: د/ يحي شامي. ن: دار الفكر العربي. بيروت. ط: ١. ١٩٩٣م.

* موسوعة ١٠٠٠ مدينة إسلامية: عبد الحكيم العفيفي. ن: مكتبة الدار العربية. مصر. ط: ١. ١٤٢١هـ.

* موقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبدالرحمن المحمود. ن: مكتبة الرشد. ط: ١. ١٤١٥هـ.

* موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الإمام فخر الدين الرازي في الإلهيات: ابتسام جمال. رسالة لنيل درجة الدكتوراه. كلية الدعوة وأصول الدين. قسم العقيدة. جامعة أم القرى. إشراف فضيلة الشيخ د/ بركات عبد الفتاح دويدار. ١٤١١هـ.

* ميزان الإعتدال في نقد الرجال: لمحمد بن أحمد الذهبي. ت: ٧٤٨ هـ. تحقيق: علي محمد البجاوي. ن: دار المعرفة. بيروت. ط: ب.

(ن)

* النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة: لابن تغر بردي.

* النحو واتجاه المفسرين فيد: د/ إبراهيم رفيدة. ن: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع. ط. ١. ١٩٨٢م.

* نزهة الألباء في طبقات الأدباء: لأبي البركات عبد الرحمن بن محمد ابن الأنباري. ت: ٥٧٧هـ. تحقيق: د/ إبراهيم السامرائي. ن: مكتبة الأندلس. ط: ٢. ١٩٧٠م.

* نزهة النظر شرح نخبة الفكر: لابن حجر العسقلاني. ت: ٨٥٢. تعليق وشرح: صلاح عويضة. ن: دار الكتب العلمية. ط: ب.

* نشأة الفكر الفلسفي: د/ علي سامي النشار. ن: دار المعارف. ط. ٧. ١٩٧٧م.

* النصيحة في صفات الرب جلا وعلا: لأحمد بن إبراهيم الواسطي الشافعي ت: ٧١١هـ. تحقيق: زهير الشاويش. ن: المكتب الإسلامي. ط: ٢. ١٣٩٤هـ.

* كتاب النفس والروح وشرح قوامهما: للرازي. تحقيق: محمد صغير حسن المعصومي. ط: ب.

* نفوذ السلاجقة السياسي في الدولة العباسية (٤٤٧ - ٥٩٠هـ). د/ محمد بن مسفر الزهراني. ن: مؤسسة الرسالة. ط: ١. ١٤٠٢هـ.

* كتاب النعوت الأسماء والصفات: للإمام الحافظ أحمد بن شعيب النسائي. دراسة وتحقيق: د/ عبدالعزيز الشهوان. ن: مكتبة العبيكان. الرياض. ط: ١. ١٤١٩هـ.

* نكت القرآن الدالة على البيان من أول سورة إبراهيم إلى سورة ص. لأبي أحمد بن علي بن محمد الكرجي القصاب. ت: ٣٦٠هـ. دراسة وتحقيق: إبراهيم بن منصور الجنيدل. رسالة لنيل درجة الماجستير. الدراسات الإسلامية المسائية. جامعة أم القرى. ١٤١٩هـ.

* النفي في باب الصفات بين أهل لاسنة والجماعة والمعطلة: أزرقي سعيدان. رسالة ماجستير في العقيدة. قسم العقيدة. الجامعة الإسلامية.

* نهاية الإرب في معرفة أنساب العرب: لأبي العباس أحمد بن علي بن أحمد القلقشندي. ت: ٨٢١هـ. ن: دار الكتب العلمية. ط: ب.

* نهاية الإقدام في علم الكلام: للشهرستاني. ت: فرد جيوم. ن: مكتبة المتنبي. بغداد.

* نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: للرازي. ن: مطبعة الآداب والمؤيد بمصر القاهرة. ط: ب. ١٣١٧هـ.

* نهاية العقول في دراية الأصول: للرازي. مخطوط. مصور من دار الكتب المصرية. رقم ٧٤٨. علم كلام.

* النهاية في غريب الحديث والأثر: للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك ابن محمد الجزري ابن الأثير. ت: ٦٠٦هـ. تحقيق: محمود الطناحي. وطاهر الزواوي. ن: دار إحياء الكتب العربية. عيسى الباب الحلبي وشركاه. ط: ١. ١٣٨٣هـ.

* النهج الأسمى شرح أسماء الله الحسنى : محمد النجدي. ط٢. ١٤١٧هـ. مكتبة الإمام الذهبي. الكويت.

(هـ)

* هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين : إسماعيل باشا. دار العلوم الحديثة. بيروت. ط. ب.

* همع الهوامع شرح جمع الجوامع : لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي. ت : ٩١١هـ. عني بتصحيحه : السيد محمد النعساني. ن : دار المعرفة. بيروت. ط : ب.

(و)

* الوافي بالوفيات : لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي. تحقيق واعتناء : أحمد الأرنؤوط. وتركي مصطفى. ن : دار إحياء التراث العربي. بيروت. ط : ١. ١٤٢٠هـ.

* الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز ومعانيها : لأبي عبد الله الحسين بن محمد الدامغاني. ت : ٤٧٨هـ. دراسة وتحقيق : فاطمة يوسف الخيمي. ن : مكتبة الفارابي. دمشق. ط : ١. ١٤١٩هـ.

* الوجيز في تفسير الكتاب العزيز : علي بن احمد الواحدي. تحقيق : صفوت الداودي. ن : دار القلم. الدار الشامية. ط : ١. ١٤١٥هـ.

* ورقة بن نوفل في بطنان الجنة بحث يتناول بالدراسة العميقة والبحث المتقصي رواية ودراية حياة ورقة بن نوفل ﵁ ويدفع عنه دعاوى النصارى وأرجاسهم الضالة المضلة : د/ عويد بن عياد المطرفي. ن : رابطة العالم الإسلامي. ط : ب.

* الوعد الآخروي شروطه وموانعه: لعيسى بن عبد الله السعدي. ن: دار عالم الفوائد. ط: ١. ١٤٢٢هـ.

* وفيات الأعيان وإنباء أنباء الزمان: لأحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان. ت: ٦٨١هـ. حققه: د/ إحسان عباس. ن: دار صادر. ط: ب.

(ي)

* اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر: عبد الوهاب الشعراني. وبهامشه الكبريت الأحمر. ن: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. ط: ب.



فهرس المحتويات